RAGIP PAŞA
785
735

حاشية على الخيالي
لملا عجم رحمه الله

٧٨٥ يكى نومرو

اسكى (٧٢٥)

١١

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 785

RAĞIP P.
Ka. N.
728

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

٧٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم

قال عامله الله بلطفه الخطير اقول يعني الخطير العظيم فان قيل ان لفظ عامله ههنا غير
مناسب بل غير جائز لان عامله من المعاملة والمعاملة انما تستعمل فيما كان فيه
المعاوضة من الجانبين وههنا لا يكون عوض من جانب الشارح الى الله تعالى قلنا
ان لفظ عامله ههنا بمعنى عاظمه فان قيل لو كان عامله ههنا بمعنى عاظمه لكان المناسب
ذكر لفظ عاظمه في مكان لفظ عامله لئلا يتوجه عليه السؤال المذكور قلنا انما قال عامله
ولم يقل عاظمه اشارة الى ان عامله قد يجيء بمعنى عاظمه بقرينة المحل قال اقتداء بالاسلوب
الكتاب المجيد اقول المراد من هذا الكتاب هو القرآن فان اسلوبه ان يبتدأ بالتسمية
ثم بالتحميد قال وامتثالا لحديثي الابتداء اقول يعني في تعقيب التسمية بالتحميد امتثال لحديثي
الابتداء والمراد بحديثي الابتداء قوله عم كل امر ذي بال اي ذي شرف لم يبدأ ببسم الله فهو
ابتر وقوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو اقطع اي مقطوع الانف فعلى هذا يجب
الابتداء بكل واحد من البسملة والحمدلة على مقتضى هذين الحديثين وجوبا شرعيا ولقائل
ان يقول ان المفهوم من الحديثين المذكورين وجوب الابتداء بكل واحد منهما اي من التسمية
والتحميد حتى يكون في تعقيب التسمية بالتحميد امتثال لحديثي الابتداء ويمكن ان يجاب عنه
بانه لما وجب الابتداء بكل واحد منهما بمقتضى الحديثين يكون تقديم التسمية على
التحميد مرادا في الحديثين ليكون الحديث موافقا لما وقع في القرآن بتقديم التسمية على التحميد
فان قيل ان كثيرا من الناس يشرعون في امور ذات شرف كتلاوة القرآن واكل الطعام
الحلال وغيرهما ولم يذكروا فيها التحميد فيلزمهم ترك الواجب واجاب عنه البعض بان الابتداء
بالتسمية قد وجد فيه الابتداء بالتحميد لان ذكر اسم الله تعالى مستلزم لذكر جميع الصفات الجميلة
وهذا هو التحميد في المعنى لان التحميد هو التوصيف بالصفات الجميلة على ما هو المشهور لكن هذا الجواب

عامل ... ان قيل لو كان ... انما يجيء عامل بمعنى عاظم

ليس على ما ينبغي لانه يلزم على ذلك التقدير كون حديث التحميد زائدا لا حاجة الى ذكره والجواب
على ما ينبغي ان يقال الابتداء يكون بمعنى الخصوص لابتداء المؤلفات يعني اللام في الكتب والرسائل
كما هو وقع من السلف وان كان الابتداء بالتسمية عاما شاملا لجميع الابتداء في جميع الامور
التي هي ذوات الشرف قال بحمل الابتداء على العرفي الممتد اقول المراد من الابتداء العرفي
هو ان يذكر الشيء قبل الشروع في المقاصد فعلى هذا يمكن ان يقع الابتداء بكل واحد من
التسمية والتحميد فاندفع توهم المعارضة بين الحديثين باعتبار وقوع الابتداء باحدهما ينافي
الابتداء بالآخر لان الابتداء لا يقع الا بشيء واحد والجواب عن هذا التوهم ان المعارضة
انما يتاتى ان لو كان المراد بابتداء كل واحد من الحديثين ابتداء حقيقيا وليس كذلك بل المراد
اما الابتداء العرفي الذي جاز [illegible] وقوعه باشياء كثيرة او المراد بابتداء التسمية ابتداء
حقيقي وبابتداء التحميد ابتداء اضافي فعلى هذا لا يكون المعارضة بين الحديثين قال ولك
ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة اقول فعلى هذا يكون المعنى كل امر ذي بال ابتداؤه بالاستعانة
التسمية والتحميد قال ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة بالآخر اقول هذا جواب عن
سوال مقدر تقديره السوال هو ان يقال ان الاستعانة انما يكون من الله تعالى فما الحاجة بقوله
ولك قال او للملابسة اقول يعني ولك ان تجعل الباء في الحديثين للملابسة فيكون المعنى كل امر
ذي بال لم يبدأ بملابسة التسمية فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ بملابسة التحميد فهو اقطع فعلى كلا
التقديرين اي على تقدير جعل الباء في الحديثين للاستعانة او الملابسة يمكن التسمية والتحميد جزئين
من المشروع فيه لا لكل واحد منهما والاولى ان يكون الشروع في شيء بالاستعانة ذلك الشيء
لان الذي يكون جزءا من المشروع فيه يكون مشروعا فيه ولا يكون الجزء الاول من المشروع فيه
فيكون المشروع فيه في الطبيعة ذلك الجزء فيكون الشروع في ذلك الشيء بالاستعانة نفسه او بملابسة نفسه وهو باطل

فلا يجوز كونهما اى كون التسمية وكون التحميد جزئين من المشروع فيه على تقدير كون الباء في
الموضعين للاستعانة او للتلبس وفيه رد على قوله ثم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وذكره
قبل الابتداء بلا فصل ولا يجوز التعريج عليه بقوله فيجوز الخ قال فيكون آن الابتداء آن التلبس
بهما اقول ان محصل هذا الكلام ان الضمير في بهما راجع الى الشيء الذي يذكر في اول المشروع
فيه على وجه الجزئية من ذلك المشروع فيه والى الشيء الذي يذكر قبل الشيء الاول بلا فصل بينهما
فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما وفيه نظر اذ ان الابتداء بكل واحد من الشيئين
المذكورين ابتداء حقيقي وفيه نظر لان الابتداء بالشيء الذي يذكر قبل الجزء بلا فصل يحصل
بالشروع في جزئه الاول مع عدم ذكر اجزائه الباقية كحصول الابتداء بالشروع في الباء
من التسمية مع عدم الشروع في باقي الحروف منها لعدم ذكرها عند ذكر الباء فلا يحصل الا
بتداء بتلك الحروف الباقية عند حصول الابتداء بالباء فضلا عن ان يحصل الابتداء بالشيء
الذي يذكر على وجه الجزئية من المشروع فيه فان هذا الشيء يكون بعد الحروف الباقية المذكورة
كالتحميد مثلا فانه مذكور بعد جميع حروف التسمية فلا يكون آن الابتداء آن التلبس بهما اللهم
الا ان يراد من الآن غير الآن المشهور معناه فيما بين الناس وهو غير مفيد وبيان ذلك
ان آن الشروع في اول التسمية آن الابتداء به ولا شروع في التحميد في هذا الآن فلا
يوجد التلبس بالتحميد في ذلك الآن فلا يصح قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما فلا يجوز
ايراد الابتداء الحقيقي في الموضعين معا قال بعض المحققين ان آن التلفظ بزيد من زيد قبل آن
التلفظ بما بعده اذا قيل زيد وقس عليه غيره اللهم الا ان يكون المذكور قبل الجزء بلا فصل
شيئا بسيطا حقيقيا فان الابتداء آن التلبس بهما وذكر محال بين التسمية وبين
التحميد لعدم الانبساط الحقيقي **قال** الظاهر ان الباء صلة التوحيد **اقول** يعني الباء في بجلاله في قول المتوحد

بجلال ذاته صلة التوحيد يعني ان التوحيد يستعمل بها فيكون الباء للمصاحبة بالتوحيد يعني ان
توحد الذات لا ينفك عن الجلالة فيكون المعنى عدم شركة الغير في جلاله اذ لو ثبت الشركة فان
جاز الشركة الغير في الذات على ذلك التقدير كما قالت المعتزلة واما قوله او الذات
الجليلة ففيه رد للمعتزلة لان معناه المتوحد بالذات الجليل يعني لا شركة في الذات لان
ذات الغير من الموجودات ليست بجليلة **قال** على انه يلزم حصول الصورة **اقول** وذلك انما يكون
بالنظر الى قوله او الذات الجليل فعلى هذا يكون تقديم الجليل على الذات من قبيل تقديم الصفة
على الموصوف كما كان تقديم الحصول على الصورة في قولهم العلم هو حصول صورة الشيء في
العقل فان تقدير قولهم حصول الصورة هو الصورة الحاصلة لكن قدم الحصول على الصورة
اشارة الى ان الحصول لازم للصورة لان الصورة لا يوجد بدونه كذلك في الذات الجليلة
وانما قدم الجلال على الذات اشارة الى ان الجلالة لازمة للذات لان الذات لا يوجد بدونها
قال وانما التكون والتولد **اقول** يعني ان التكون والتولد من الصيغة التي لا يكون فيه
صنع من الغير كما اذا يقال تكون زيد من غير اسناد تكوينه الى الغير وان كان بخلق الله تعالى في
نفس الامر وكذا التولد وهو حصول الشيء من غير اب وام كالحيوان الحاصل من الماء الراكد
بلا اب وام وان كان بخلق الله تعالى ايضا **قال** واما التكلف **اقول** يعني ان صيغة التفعل اما
للصيرورة كما مر ذكره واما للتكلف وهو حصول الشيء مع مشقة تامة وقيل اثبات الشيء للنفس
من غير ثبوته له في نفس الامر وكلا المعنيين محال في حقه تعالى فلا يكون توحد من التكلف
بل بمعنى الصيرورة الا ان يحمل على الكمال كما قال هذا المحشي فان قيل المناسبة بين التكلف والكمال
كما يحمل التفعل الذي للتكلف على الكمال في توحد الله تعالى غاية في الوصف كما ان التكلف غاية
في المشقة وكما ان الكبر المذموم في غير الله تعالى وكمال في الله تعالى **قال** والاولى كون الضمير لله تعالى ليوافق

انه بنبينا اعظم من ايات سائر الانبيا **اقول** فعلى هذا الى على تقدير ضميرها رجوع ضمير الحجة الى الله يكون
المعنى ان نبينا مؤيد بمعجز البيان بقاطع ادلة الله تعالى لان الحجة حجة وهي دليل قطع فيه وحينئذ لا
يلزم منه اي رجوع الضمير المذكور الى الله تعالى ان يكون الله تعالى معلا لنبينا عليه السلام والبس كذلك
فلا يصح رجوع الضمير المذكور الى الله تعالى فقط لا يمنع ان يكون اولى ومع هذا يلزم ان لا يكون
غير القران من كتب الله تعالى قاطعا مع ان لكل واحد منها قاطع حجة وحكمه نافذ في زمانه اللهم
الا ان يكون الساطع ههنا بمعنى افعل التفضيل اي بانجح كما يكون افعل التفضيل بمعنى غير التفضيل
في مثل قولنا ان الحيوان اعم من الانسان فالمراد انه عام بالحيوان من الانسان لا اعميته كما
اشار اليه مولانا قطب الدين في شرح الشمسية في اوائل بحث الموضوع واضافة الحجج الى
الله تعالى انما يكون لاجل انها قد جائت الى الانبياء من جانب الله تعالى ليكون ادلة لهم كما
ان القران جاء لنبينا محمد من جانب الحق ليكون دليلا لنبوته وجائت التورية لموسى والانجيل
لعيسى والزبور لداود فلهذا اضيف الحجة الى الله تعالى بلفظ الجمع وباضافتها الى الله تعالى **قال**
ولعوز ان يكون لمحمد **اقول** يعني يجوز ان يرجع ضمير الجمع الى محمد فعلى هذا يكون المراد من الحجج
القران وساير معجزات محمد والقرآن يكون ساطع تلك الحجج فيكون محمد مؤيدا به اي بالقرآن
فقيل المراد من الحجج جميع ايات القرآن والمراد من قاطعها بعضها كاية الكرسي وسورة الاخلاص وغيرهما من غاية المعتبرات **قال** فقاطع حجج من قبيل اخلاق ثياب **اقول** هذا اي كون
ساطع حجج من قبيل اخلاق ثياب انما يكون اذا كان كلها ساطع فعلى هذا كان اضافة الساطع الى
الحجج بيانية كاضافة الاخلاق الى الثياب واذا كان بعضها ساطعا كالقرآن وبعضها غير ساطع
كبعض المعجزات التي تقرب الى ان لا يكون امرا خارقا للعادة فعلى هذا لا يكون اضافة الساطع
الى الحجج بيانية **قال** اما على توهم اما او على تقديرها **اقول** يعني وقوع الفاء في قوله وبعد فان مبنى علم الشرايع

يعني اما على توهم اما قبل بعد واما على التقدير اي اما بتعويض الواو عنه بعد حذفها اي بعد حذف اما
فان قيل ما الفرق بين اما الموهوم وبين اما المقدرة قلنا الفرق بينهما ان اما ليست
في الاول حقيقة بل كانت في التوهم فقط واما في الثانية محقق لكنها محذوفة لكون
الواو عوضا عنه ولا يجوز الجمع بين العوض والمعوض **قال** لانه لا منع من اجتماعهما
كما وقع في المفتاح في اواخر البيان **اقول** فعلى هذا يكون الواو للعطف فقط بخلاف ما
قيل في القول السابق فان الواو فيه جعل عوضا عن اما وللعطف ايضا ووقوع الواو
مع اما في اواخر البيان حيث قال واما بعد فان الاصل الى اخر كلامه **قال** والمسائل
قواعد عقايد الاسلام **اقول** هذا القول معطوف على قوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام فيكون
تقدير الكلام هكذا فان مبنى علم الفقه والمسائل قواعد عقايد الاسلام هو علم الكلام وانما
قلنا علم الفقه لان المراد من علم الشرايع والاحكام هو علم الفقه وقيل المراد من علم الشرايع
الفقه واصول الفقه ايضا والاحكام عطف تفسير للشرايع وقيل المراد من الشرايع مسائل الفقه
باعتبار مقصوديتها ومن الاحكام تلك المسائل باعتبار احكامها وجمع الشرايع والاحكام
باعتبار كثرة المسائل وانما كان علم الكلام مبنى علم الشرايع لان علم الشرايع مستنبط من
الكتاب والسنة التي تتوقف على ثبوت نبوة النبي وثبوت النبوة موقوف على وحي الباري
الى النبي ووحي الباري موقوف على كون الباري متكلما وكذا الكتاب اعني القران موقوف على كون
الباري متكلما لانه لو لم يكن متكلما لم يكن القران كلام الله تعالى وكونه تعالى متكلما انما ثبت
بعلم الكلام فيكون علم الكلام موقوفا عليه وعلم الشرايع وقواعدها اعني الكتاب والسنة فيكون
علم الكلام مبنى واساسا لكلها فان قيل لو كان الكتاب والسنة قواعد عقايد الاسلام على تقدير
كون علم الكلام اساسا لها لزم الدور لان عقايد الاسلام من مسائل الكلام وهي موقوفة على الكتاب والسنة

لانهما قاعدتان لهما وقاعدة الشيء يكون موقوفا عليه لذلك الشيء فلو كان الكلام اساس الكتاب
والسنة لكان الكتاب والسنة موقوفين على الكلام الذي هو الكل والموقوف على الكل يكون موقوفا
على جزء ذلك الكل فيكون الكتاب والسنة موقوفين على عقايد الاسلام التي هي جزء من علم الكلام
فيلزم الدور وهو محال ووجه البطلان هو انه يلزم توقف الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه ويمكن
ان يجاب عنه بان الكتاب والسنة لا يتوقفان على المسائل الاعتقادية بل على غيرها من مسائل الكلام
وذلك الغير لا يتوقف على الكتاب والسنة بل الموقوف عليهما المسائل الاعتقادية مثل الاعتقاد بحشر
الاجساد ونحوه فلا دور لا يقال ههنا فان قيل ان الكتاب موقوف على كون الله متكلما وهو من
المسائل الاعتقادية والاعتقاديات كلها موقوفة على الكتاب والسنة فيلزم الدور قلنا ويمكن
ان يجاب عنه ان اللازم لذلك هو الدور المعي وهو غير محال لمغايرة جهة التوقف من الجانبين
لان الاعتقاديات تتوقف على الكتاب والسنة بحسب ثبوتهما لكون تلك الاعتقاديات موكدا
بها بسبب ان اصلها الكتاب والسنة واما الكتاب والسنة فلا يتوقفان على الاعتقاديات بحسب
ذاتهما لان ذاتهما متقدم على المسائل الاعتقادية في نفس الامر بل الموقوف على الاعتقاديات
ثبوتهما لا نفسهما قال ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول الاولى على الكتاب والسنة
بخلاف الثانية اقول المراد من القرينة الاولى قوله مبنى علم الشرايع والاحكام وهذا القول يتناول
الكتاب والسنة لكونهما مبنى علم الشرايع والاحكام كعلم الكلام فعلى هذا لا يلزم من هذه القرينة زيادة
مدح لعلم الكلام لان الكتاب والسنة كان كل منهما مبنى علم الشرايع والاحكام كالكلام فلا فرق بينهما
في المبانية واما في القرينة الثانية اعني قوله واساس قواعد عقايد الاسلام فترق في مدح علم
الكلام من مدح القرينة الاولى لعدم دخول الكتاب والسنة فيها ولا الغير ايضا فيكون المدح
ههنا مخصوصا لعلم الكلام قال ويمكن ان يقال اساس العقايد لانها التفصيلية وهي تتوقف على

على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه اي من الكلام على ما هو المختار اقول
المراد من الشرع طريق الانبياء من طرفهما والمراد من الادلة التفصيلية هي الكتاب والسنة
والقياس والاجماع ان كان المراد من الادلة ادلة نقلية وهي مذكورة في موضعه وبعض
تلك موقوف على الكتاب والسنة وهما موقوفان على هذا العلم والموقوف على الموقوف على الشيء
موقوف على ذلك الشيء فيكون الادلة المذكورة كلها موقوفة على هذا العلم لان بعض
الادلة كالكتاب والسنة موقوف على هذا العلم بلا واسطة وبعضها اعني غير الكتاب والسنة
موقوف على هذا العلم بواسطة توقف الكتاب والسنة اليه وانما قال على المختار لان مباحث
النظر ليس بجزء من الكلام عند البعض قال الشارح هو علم التوحيد والصفات اقول
هذا خبر لقوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام والغرض من اضافة العلم الى التوحيد
وساير الصفات ليعلم ان علم الكلام علم يعرف فيه التوحيد الذي هو عين وساير صفاته تعالى
ويمكن ان يراد معنى اللقب يعني علم التوحيد اسم لهذا العلم فان قيل انه ذكر الصفات
اغنى عن ذكر التوحيد لان التوحيد صفة مندرجة تحت الصفات فلا حاجة الى ذكره
على الانفراد قلنا ان ذكر التوحيد على الانفراد اشارة الى انه معتبر فيما بين الصفات
قال الشارح المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اقول هذا القول اشارة الى
فايدة من فوايد هذا العلم لان النجاة فايدة والغياهب جمع غيهب وهو ما اشتد سواده ط
ولما كان الشك قويا من الوهم اضيف الغياهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم الضعيف واما
كون الشك قويا من الوهم فلان الشك يساوي طرفان والوهم هو الطرف المرجوح والطرف
الراجح هو الظن فيكون القوي مضافا الى القوي والضعيف الى الضعيف قال الشارح
نجم الملة والدين اقول النجم الكوكب وهما اي الملة والدين متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار

لان التربيع من حيث انهما تطابقا بعادين ومن حيث انها تملي وتكتب بكلمة سوء تمتلي من الاملاء
لا من الاملال قال اي للجنة اقول يعني يقال للجنة دار السلام لان اهلها يكون سلامة عن
الافة والالم او لان خدمها للجنة كالملائكة والحوران يقولون لاهل الجنة في يوم القيمة
سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين قال ولان السلام اسم من اسماء الله تعالى فاضيف دار
الجنة اليه تشريفا للجنة ويعني هذا الكلام هو الذي منه وبه السلامة للاشياء ووجه التخصيص
بهذا الاسم ح اقول او هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان التشريف للجنة كما يحصل
باضافتها الى السلام يحصل باضافتها الى ساير الاسماء فلا وجه للتخصيص باضافتها الى السلام
دون غيره فاجاب بقوله ووجه التخصيص ووجه الظهور ان لفظ السلام يشارك لساير الاسماء
في حصول الشرف بالاضافة اليها وان بينه وبين الجنة كانت مناسبة اخرى وهي ان السلامة
لكل شيء من المخلوقات من هذا الاسم وكذا اهل هذا الدار كان سلامة من الالم والحزن
والافة قال الكشح للجنب وطي الكشح كناية عن الاعراض اقول والاولى ان يقدم تفسير الطي
على تفسير الكشح لكون الطي مقدما على الكشح في الذكر حيث قال طاويا كشح المقال وطاويا
حال من ضمير مستكن في قوله ان اشرحه فيكون تقدير الكلام اردت ان اشرحه طاويا
كشح المقال اي قاطعا جنب المقال اي طرفي المقال اعراضا عن طول المقال وقولنا اعراضا
مفعول له لقوله طاويا كشح المقال قال بالجر بدلا من الطرفين او بيان لهما اقول
يعني ان الشارح رح قال الاطناب والاخلال بكسرهما على انهما بدلان من قوله من الطرفين في قوله
عن طرفي الاقتصاد او عطف بيان له ولما كان المتبوع اعني لفظ الطرفين متعددا في المعنى
اجري اعرابه في كل واحد من الاطناب والاخلال هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال
ان الاطناب والاخلال لا يجوز ان يكونا بدلين من الطرفين لان الطرفين لفظ واحد ولا يكون من لفظ

لفظ واحد لفظان بدلا اصلا واجاب عنه بقوله ولما كان المتبوع متعددا في المعنى اجرى اعرابه
على كل واحد منهما والمراد من الاطناب ههنا الزيادة في المقال على القدر الذي يكشف به
المعنى المقصود ومن الاخلال النقصان في المقال عن القدر الذي يكشف المعنى المقصود
وان رح قد احترز عنهما بقوله ومجتنبا عن طرفي الاقتصاد قال ويجوز رفعهما على
انهما خبر المبتداء المحذوف اقول يعني يجوز رفع الاطناب والاخلال على انهما خبر المبتداء
المحذوف تقديره هما الاطناب والاخلال وللقائل ان يقول النصب يجوز فيهما ايضا
بان يكونا مفعولي فعل محذوف تقديره اعني الاطناب والاخلال فلم
يذكر هذا الاحتمال كما ذكر احتمال الرفع قال ورد الشارح رح في بعض كتبه هذا العطف
لان الجملة الثانية انشائية فلا يعطف على الاولى الاخبارية اقول المراد من الكتب ههنا بعض صح
المطول يعني ان الشارح رح يمنع في مطوله عطف قوله ونعم الوكيل على قوله وهو حسبي لان نعم
الوكيل جملة انشائية لانه بمعنى يا نعم الوكيل وقوله وهو حسبي جملة اخبارية لان هو مبتداء
وحسبي خبره فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى فكيف يجوز ان الشارح رح هذا العطف
ههنا قال وكذا اذا جعل باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه خبر ايضا اقول لا يجوز عطف
جملة نعم الوكيل على حسبي كما لا يجوز عطفها على جملة قوله وهو حسبي اما عدم جواز عطفه على حسبي
فلان حسبي مصدر والمصدر اسم فاعله مفرد لا جملة ولا يجوز عطف الجملة على المفرد وبالعكس
ايضا لا يجوز واما عدم جواز العطف على تقدير تضمنه معنى يحسبني وان كان جملة كنعم الوكيل
لكن يحسبني جملة فعلية اخبارية ونعم الوكيل جملة فعلية انشائية فلا يجوز عطف احديهما
على الاخرى ايضا اي كما لا يجوز عطف الجملة على المفرد قال ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى
انشاء التوكل لا الاخبار عنه بانه كاف وهو ظاهر اقول الظاهر ان يقال ولجوابه عنه ان يرد

متعلق لا الاخبار

ردّ ان ربما العطف المذكور ان المراد من قوله وهو حسبي انشاء التوكل اي يكفيني ويا نعم الوكيل
فعلى هذا يكون عطف الانشاء على الانشاء فلا فساد فيه قوله وهو خلاف الظاهر وهو انه في مقام
الدعاء لانه مقام الاخبار من التوكل **قال** وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون
ملاحظة الاخبارية والانشائية **اقول** المراد من القصة باتحاد المهملة [illegible] هنا معنى اللغوي
اعني التلفظ ويجوز ان يكون باتحاد الجملة اي القضية يعني يعتبر في المعطوف والمعطوف عليه
حيثية مع قطع النظر عن الاخبارية والانشائية **قال** وقد رده بعض الفضلاء ايضا **اقول**
يعني رده بعض الفضلاء اعني السيد الشريف ان ما ذكره الاول اعني قوله ويرد عليه بان المراد
بالجملة الاولى انشاء التوكل بانه يجوز في المعطوف المبتدا بقرينة المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل
فيكون تقدير الكلام هكذا او هو حسبي وهو نعم الوكيل فعلى هذا يكون الاخبار على الاخبار
فلا فساد فيه وفي هذا الرد نظر لانه انما يكون رد ان لو لم يقدر المبتدا في المعطوف بل يجري
الكلام على حاله الذي رد ان شاء وما تقدير المبتدا في المعطوف يكون عطف الاخبار
على الاخبار وهو جائز عنده ان ربما جاز عنده هذا البعض فلا رد على ان ربما هنا الكلام
الا ان يراد بالرد هنا تصحيح العطف فيما نحن فيه من اي وجه كان ولم يصح ان ربما رده
قال ثم قال ايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب يدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل **اقول** يعني قال بعض الفضلاء بعدما قال يجوز ان يقدر المبتدا في المعطوف يجوز
عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب فيما كان للانشاء محل من الاعراب يجوز عطف الانشاء
على ~~الانشاء~~ الاخبار كما كان في قوله تعالى حكاية من قوم الرسول عم للرسول حيث قالوا حسبنا الله
ونعم الوكيل وههنا جملة اخبارية اعني قوله حسبنا الله وجملة انشائية اعني ونعم الوكيل فلما ورد الحاكي
ههنا لفظ قالوا كان حسبنا الله مقول قالوا ثم عطف الحاكي على حسبنا الله قولهم نعم الوكيل لا بايراد الواو العا

العاطفة فيه حيث قال ونعم الوكيل فيكون نعم الوكيل مقولا لقالوا للعطف على حسبنا الله فيكون لهذا
الانشاء محل من الاعراب وهو كونه مقولا لقالوا مستقلا واما اذا كان الواو من الحكي لم يكن نعم الو
كيل مقولا لقالوا مستقلا بل كان مجموع حسبنا الله ونعم الوكيل مقولا لقالوا ففي هذا لا يكون للانشاء
محل من الاعراب مستقلا فلهذا قال لا مجال للعطف فيه لان مقول قالوا على تقدير كون الواو
من الحكي يكون مجموع حسبنا الله ونعم الوكيل لا كل واحد منهما **قال** لا مجال للعطف فيه الا بتاويل
بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال وقلنا ونعم الوكيل **اقول** الظاهر من هذا القول لانه لا مجال لعطف الانشاء
على الاخبار على تقدير كون الواو من الحكي الا بتاويل بعيد وليس كذلك بل يكون على تقدير ذكر التاويل
عطف الاخبار اعني قلنا على الاخبار اعني حسبنا الله او قالوا **قال** وليس هذا مختصا بما بعد القول
اقول يعني عطف الانشاء على الاخبار ليس مختصا بما بعد القول وهو دفع توهم ان عطف الانشاء
على الاخبار انما يجوز اذا كان الانشاء مقول القول ورد بقوله وليس هذا مختصا بما بعد القول لجواز
قوله زيد ابوه عالم وما اجهله فان قوله وما اجهله جملة انشائية معطوفة على جملة اخبارية اعني قوله
ابوه عالم مع انه ليس بمقول قول مع ان هذا العطف حسن والضمير في ما اجهله راجع الى زيد وانما كان
ما اجهله انشاء لان ما فيها للتعجب والتعجب من الانشائيات **قال** ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في
الآية المذكورة من الحكي بتقدير المبتدا في المعطوف او عطفه على خبر مقدم **اقول** المراد من هذه
الآية قوله تعالى حسبنا الله ونعم الوكيل والمراد من الخبر المقدم هو حسبنا والله مبتدا مؤخر فيكون
تقديره الله حسبنا وقال هذا المعترض ان الواو في ونعم الوكيل يجوز ان يكون من الحكي ويقدر
المبتدا في ونعم الوكيل بان يقال حسبنا الله وهو نعم الوكيل فعلى هذا يكون كل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه جملة خبرية فعلى هذا يكون كل واحد جملة اسمية مركبة من المبتدا والخبر ويجوز
ان يعطف قوله ونعم الوكيل على الخبر المقدم اعني حسبنا الله فعلى هذا يكون المعطوف والمعطوف عليه جملة فعلية **قال**

قال ثم ان حسن المثال المذكور اقول والظاهر ان المراد من هذا المثال قوله حسبنا الله ونعم الوكيل لما
يدل عليه من هذا الحاشي حيث قال تقدير المبتدأ يبطل الاستدلال والعطف على جزء المقدم يبطل طريق
المذكور ولجواز ان يكون المراد منه قوله زيد ابوه عالم وما جاهل بدون التقدير ثم وبعد تقدير
المبتدأ في المعطوف يكون خبرا للمعطوف عليه اقول حاصل هذا الكلام انه لو قدر المبتدأ
في المعطوف تخرج عما نحن فيه اعني عطف الانشاء على الاخبار وان لم يقدر لم يكن مثاليه
مستحسنا لما نحن فيه اعني عطف الانشاء على الاخبار قال للكلام معان ثلثة نسبة امر الى آخر
ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين اقول في هذا الحصر نظر لان خطاب النبي عم لقومه بان قال افعلوا كذا او كذا في الامر
وفي النهي لا تفعلوا كذا او كذا فان كل واحد منهما حكم وخطاب من النبي عم لا منه وكذا امر اولي
الامر لقومه حكم وخطاب منه لقومه وكذا امر السيد لعبيده حكم وخطاب مع انها ليست بداخلة
في الاقسام الثلثة المذكورة ويمكن ان يجاب عنه بان الاطاعة لهم انما يجب بايجاب الله تعالى فكانه
كان كلها بخطاب الله تعالى فان قيل ما الفرق بين نسبة امر الى آخر وبين ادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها قلنا ان الاول اثر الحكم في غيره لان النسبة في وقوع النسبة امر الى آخر يعني اسناد امر
الى آخر والثاني اعني ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها انتقاش وقوع النسبة في الايجاب او لا وقوعها
في السلب في ذهن الحاكم قال بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما اقول الاقتضاء
هو طلب الشيء من المخاطب كالصلوة والصوم من المكلف مع المنع عن تركه او طلب ترك الشيء مع
المنع عن فعله وهو التحريم كشرب الخمر ونحوه والتخيير هو جواز الفعل وتركه كاكل الخبز وشرب الماء
وتركهما والمراد من قوله ونحوهما كالندب والنوافل والكراهية كشرب الماء قائما بلا عذر قال
وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه اي الفعل الاعتقادي لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم

في العلم بالوجوب واخواته اقول ان لفظة هذا اشارة الى خطاب الله تعالى من معان الحكم يعني
ان الحكم بمعنى خطاب الله تعالى ليس بمراد ههنا والا يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب
واخواته وتلك الاخوات كالاباحة والندب والكراهية مع ان مسائل الكلام ليست بمنحصرة
فيها لان قولهم العالم حادث من مسائل الكلام مع انه ليس من خطاب الله تعالى فان قيل انما يلزم
انحصار مسائل الكلام في علم الوجوب واخواته على تقدير كون خطاب الله تعالى مرادا ههنا اذا
كان المراد هو خطاب الله تعالى فقط واما اذا كان المراد خطاب الله وهو كان معنى آخر من معان
الحكم مرادا ايضا فلا يلزم انحصار المذكور اللهم الا ان يراد وحده فح هذا يلزم انحصار
المذكور قال والمستدرك قيد الشرعية اقول لم المستدرك قيد الشرعية في قوله اعلم ان الاحكام
الشرعية آه على تقدير كون خطاب الله تعالى مرادا ههنا لان خطاب الله تعالى نفس الشرعية فلا حاجة
بعد ذكر خطاب الله تعالى الى ذكر الشرعية لانه لو كان المراد من الحكم في قوله الاحكام الشرعية
خطاب الله تعالى لكان تقديره خطاب الله الشرعية منها ما يتعلق آه اللهم الا ان يحمل على التجريد
على الشرعية في الاول اي في الحكم او التاكيد في الثاني يعني اي في قيد الشرعية على تقدير كون الشرعية
مرادا في الاول بطريق التصريح على العلم بالالتزام قال او يجعل التعريف للحكم الشرعي اقول يعني
يجعل التعريف للحكم الشرعي اصطلاحا بان يقال الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
قال فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظ اقول يعني على تقدير كون خطاب الله تعالى غير مراد ههنا
من معان الحكم كان المراد اما المعنى الاول وهو نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا ووجه المراد
هذا المعنى ظ ووجه ان هذا المعنى متناول لعلم الوجوب واخواته وغيرهما من مسائل فمثال الاول
مثل الصلوة واجبة ومثال الثاني مثل شرب الماء جائز ومثال الثالث العالم حادث قال او الثاني
يجعل العلم على ما يعم المسائل فح هذا يكون الادراك بمعنى المدرك في قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها

وبها الموفق اقول يعني او المراد من معان الحكم هو المعنى الذي اعني ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
وهذا متناول لجميع مسائل علم الكلام كما يعني الاول لكن شموله الاول ظ والمراد من العلمين هو
علم التوحيد وعلم الشرائع قال وعلى التقدير يعني الشرعية ما يؤخذ عن الشرع لا ما يتوقف
عليه اقول يعني الشرعية هو ان تلك الاحكام ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع لان وجوده
ووحدته لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتقد بها اذا اخذت من الشرع
قال الشارح منها ما يتعلق بكيفية العمل اقول يعني من الاحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية
العمل وكيفية العمل كالوجوب والتحريم والاباحة والندبة والكراهية وانما قال يتعلق بكيفية
العمل مع انها يتعلق بنفس العمل كما قال في المقاصد منها ما يتعلق بالعمل اشارة الى ان الكيفية
معتبرة عند تعلق الحكم بالعمل ففي هذا عبارة هذا المختصر كانت اولى من عبارة المقاصد
لان عبارة المقاصد خالية عن هذه الاشارة المذكورة لقائل ان يقول كيف تكون عبارة
هذا المختصر اولى من عبارة المقاصد مع ان ذكر الكيفية يخل فهم تعلق الحكم بالعمل اللهم الا
ان يكون تعلق الحكم بالعمل معلوما قال ان اريد بالتعلق مطلق التعلق وهو ظ اقول يعني
لو اريد بالتعلق في قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل مطلق التعلق اعم من ان يتعلق بنفس
العمل او بكيفية العمل واعم من ان يراد بالتعلق التعلق الاسنادي وغير الاسنادي وهذا المراد ظ
من عبارة الشارح لان تعلق الحكم بالعمل هو المشهور فيما بين القوم وبذكر الكيفية يعلم انه
يتعلق بكيفية ايضا ولهذا قال وهو ظ قال وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك اقول
المراد من هذا الحكم الاحكام هي الاحكام المتعلقة بالاعتقاد كما قال ومنها ما يتعلق
بالاعتقاد والكيفية ليست بمعتبرة هاهنا كما تعتبر في الاول اعني قوله ومنها ما يتعلق بكيفية
العمل وانما قال لهذه الاحكام عامة لان هذه الاحكام عامة شاملة لجميع مسائل الاعتقاد من المؤمن

من والكافر كالحكم بان واجب الوجود موجود وواحد وقديم ولطرحه وغيرها من الاحكام الاعتقادية
او كان معنى العام اكثريا يعني يكون تعلق الاحكام في الاكثر للاعتقاد من حيث هو هو من غير اعتبار
الكيفية وان كان في الاقل متعلقا بكيفية الاعتقاد كما كان في العمل وكيفية الاعتقاد كوجوب
الاعتقاد بوجود الباري تعالى بخلاف الاحكام المتعلقة بالعمل فانها غير عامة لجميع من له الاعتقاد
كالحكم للمؤمنين باقامة الصلوة لكن لحسن فانه [illegible] مختص للمؤمنين او متعلق بكيفية
العمل في الاكثر اي متعلق بالعمل باعتبار الكيفية في الاكثر وفي الاقل بنفس العمل قال
فان اريد به تعلق الاسناد لطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقد مثل وجوب
الواجب ووحدته اقول لو اريد بتعلق الحكم بكيفية العمل او بنفس العمل او يتعلق بالاعتقاد
كتعلق الاسناد بالمنتسبين او كتعلق التصديق بنفس القضية كان المراد بالاعتقاد
المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته وغيرهما من المعتقدات ففي هذا لا يكون الاولى
ان يكون موضوع الكلام العمل ومحمول كيفية العمل قال رح وفيه اشارة الى ان موضوع الفقه
هو العمل اقول يعني على تقدير كون المراد من التعلق تعلق الاسناد يكون فيه اشارة الى ان
موضوع الفقه هو العمل وكيفية العمل اعراض ذاتية للعمل محمول عليه وموضوع الكلام المعتقدات
قال ويتوهم ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس
موضوعه العمل اقول يعني يتوهم ان موضوع علم الفقه اعم من العمل لان الموضوع في قولنا الوقت
سبب وجوب الصلوة ليس بعمل بل هو الوقت مع انه مسئلة من الفقه وموضوع المسائل يجب
ان يكون موضوع العمل ويمكن ان يجاب عنه اي عن ذلك الوهم بان يقال ان تقدير قولنا الوقت
سبب وجوب الصلوة الصلوة واجبة بسبب دخول الوقت فعلى هذا يكون موضوع هذه المسئلة
الصلوة التي هي العمل لا الوقت قال كما ان قولهم النية مندوبة في الوضوء في قوة ان الوضوء

يندب فيه

النية اقول فحينئذ يكون موضوع المسئلة الوضوء الذي هو العمل لا النية فان قيل ان النية عمل كالوضوء
فلا حاجة فيه الى التأويل قلنا المراد من العمل في قولهم موضوع الفقه هو العمل بالجوارح
كالصلوة والنية ليست بعمل الجوارح بل هي عمل القلب والقرينة الدالة على هذا المراد هو قوله عم
حيث قال الاعمال بالنيات ولا تدخل النية في [illegible] الاعمال والا لزم كون النية شرطا لنفسها
وهو باطل قال ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة لا نفس التركة
ومستحقها على ما قيل اقول هذا جواب لمن قال الفرائض باب في الفقه مع ان موضوعه ليس بعمل بل
نفس التركة ومستحقها والقرينة الدالة على هذا الجواب تعريف الفرائض حيث قالوا الفرائض علم يبحث
عن كيفية القسمة قال وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد اقول وفيه نظر لان البعض جعل
موضوع الفقه اعم من العمل وغيره كالوقت والتركة وغيرهما وهو مشهور فلا يصح قوله مما
لم يقل به احد اللهم الا ان يراد بالاحد ههنا ما هو معتد به والبعض المذكور ليس كذلك قال
هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم اقول المراد من المعمولين ههنا
الثانية المجرور وعلم التوحيد والصفات فان لفظ الثانية معمول مجرور بالباء معطوف
على الاولى والعامل فيهما الى في الاولى والثانية هو المتعلق او الباء في قوله والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وعلم التوحيد والصفات معمول مرفوع يسمى مؤخر عن المجرور
فحينئذ يكون قوله الثانية معطوفة على الاولى وعلم التوحيد معطوفا على علم الشرائع بحرف
عطف واحد وهي الواو في قوله وبالثانية علم التوحيد وبهذه الواو عطف الثانية على الاولى
وكذا العطف بها علم التوحيد على علم الشرائع وانما قال والمجرور مقدم اشارة الى الاختلاف
في هذا العطف فان هذا العطف غير جائز عند سيبويه مطلقا سواء كان المجرور مقدما
او مؤخرا وعند الفراء يجوز مطلقا وعند صاحب الكافية جائز لو كان المجرور مقدما على المرفوع

10 والمنصوب هكذا في المتوسط في اواخر بحث التوابع ووجه سيبويه ان حرف العطف اضعف
من ان [illegible] ينوب مناب العاملين ووجه الفراء الاستعمال ووجه المفصل في جواز العطف على
معمولي عاملين مختلفين فيما اذا كان المجرور مقدما على المرفوع او المنصوب في المعطوف
عليه الاستعمال قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الا
جماع حجة والايمان واجبا اقول قد علم من هذا القول ان الاحكام النظرية ككون الاجماع
حجة والايمان واجبا مسئلة من مسائل الكلام وقد ثبت انها مسئلة من مسائل اصول الفقه
وظهر به ان العلم المتعلق بالثانية ليس على الاطلاق علم التوحيد بل تكون هذه المسئلة
اعني قولنا الاجماع حجة مشتركة بين الاصوليين اعني اصول الفقه واصول الدين وهو علم
الكلام والمغايرة باعتبار جهة [illegible] البحث وهو ان قولنا الاجماع حجة مسئلة من
مسائل علم الكلام من حيث انه معلوم يتعلق به اثبات العقائد الدينية ومسئلة من
اصول الفقه من حيث انه معلوم يتعلق به استنباط الاحكام العملية لاتفاق ان الاجماع موضوع
لاصول الفقه كالكتاب والسنة والقياس وموضوع العلم لا يبين في ذلك العلم وهو ان الا
جماع قد بين في اصول الفقه لانا نقول ان المبين في اصول الفقه هو حجية الاجماع لا نفس
الاجماع قال يشير الى ان له مباحث اخر اقول انما قول الشارح حيث قال الشهيد مباحثه صريحا
على ان للكلام مباحث اخرى غير مبحث الكلام وهذا ليس اشارة لان الاشارة انما تستعمل
في غير الصريح قال اما عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله تعالى فقط اقول يعني يكون
مباحث علم الكلام كثيرا عند من يقول موضوع علم الكلام اعم من ذات الله تعالى فحينئذ
يكون البحث فيه عن احوال ذات الله تعالى كعالميته وقادريته وغيرهما وعن احوال
غير ذات الله تعالى كحدوث العالم وتغيره وحشر الاجساد واما كثرة مباحث علم الكلام عند من

لا يقول موضوع علم الكلام اعم من ذات الله تعالى فان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية
الوجودية ولذا لم يعد هؤلاء القوم مباحث الاحوال كالعالمية والقادرية ومباحث الافعال
كالخالقية والرازقية ومباحث النبوة ومباحث الامامة من مباحث الصفات مع ان
مرجع الكل الى الصفات لان العالمية والقادرية وكونهما صفة الله تعالى قائمة بذاته
وكذا كونه تعالى خالقا ورازقا وكونهما صفتين له تعالى وكذا كونه مرسلا لكل الرسل وكونه
ناصبا للامام صفة له تعالى لكن المتبادر الى الفهم من اطلاق لفظ الصفات هي
الصفات الثبوتية الوجودية كالعلم والقدرة وغيرهما من صفات الله تعالى قال الشارح
وقد كانت الاوايل من الصحابة والتابعين الخ اقول الى قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام
العملية من ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول
الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام تمهيد لبيان شرف علم الكلام وغايته وكذا جواب عن
سوال مقدر تقرير السوال هو ان يقال تدوين كتب هذا الفن بدعة وضلالة لانه لم يكن في
زمان النبي عم ولا في زمان الصحابة ولا في زمان التابعين والمراد من التابعين من يتبع
الصحابة بلا واسطة وكل شيء لم يكن في هذه الازمنة الثلثة بل كان بعدها يكون بدعة وضلالا
فيكون تدوين هذا العلم بدعة وضلالا والجواب بقوله وقد كانت الاوايل الخ واول التدوين
لهذين العلمين اعني علم الفقه وعلم الكلام انما يكون في زمان مالك لظهور الفتنة والبدعة
في ذلك الزمان بل علم الكلام دون بعد زمان مالك رح وكذا قد كان من التابعين قال
الشارح لصفاء عقايدهم اقول هذا القول مع ما عطف عليه مثل قوله لقلة الوقايع والاختلافات
وتمكنهم من المراجعة الى الثقات متعلق بقوله مستغنين وانما قدم هذه المتعلقات بكسر اللام
على المتعلق بفتح اللام مع ان المتعلق بفتح اللام مقدم رتبة على المتعلق بكسر اللام اشارة الى

الى ان الاهتمام بها والاقتصار يعني قد كانت الاوايل مستغنين عن تدوين العلمين اعني علم
الشرايع وعلم التوحيد بسبب هذه الامور المذكورة لا بسبب ما توهم من عدم شرفهما وعدم حسنهما
في العاقبة فان هذا التوهم غلط محض قال الشارح رح وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية
من ادلتها التفصيلية بالفقه اقول المراد من الاحكام ههنا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين ويعلم منه تعريف علم الفقه وهو علم يفيد معرفة الاحكام من ادلتها التفصيلية
قال الشارح ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه اقول هذا القول
معطوف على المعرفة في قوله ما يفيد معرفة الاحكام فيكون تقديره وما يفيد معرفة احوال الادلة
اجمالا في افادتها الاحكام الشرعية يسمى باصول الفقه ويعلم منه تعريف اصول الفقه وهو علم
يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام الشرعية وهي خطاب الله تعالى
والادلة الاجمالية مثل الامر للوجوب والنهي للتحريم ومثل النص والمفسر والمحكم ويقال لكل واحد
منها انه يدل على ما يراد به دلالة قطعية والادلة التفصيلية هي ما صدق عليه الامر والنهي والنص
والمفسر والمحكم كما يقال اقيموا الصلوة وهو ما صدق عليه الامر وهذا يدل على وجوب الصلوة
وكما يقال لا تزنون وهو ما صدق عليه النهي ويدل على تحريم الزنا والصلوة والزنا نفس
في دلالة كل واحد على معناه قال الشارح ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام اقول يعني ما يفيد
معرفة العقايد عن ادلتها يسمى بالكلام والمراد من الادلة ههنا اعم من ان يكون نقلية او عقلية
قال فان قلت الفقه هو نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلنا ان المعرفة ههنا هو المسائل
المدركة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل معرفة الاحكام عن ادلتها اقول والاولى
في الجواب ان يقال قلت ان للفقه معنيين احدهما المسائل المدونة وهو من قال حقيقة كل علم مسائل
ذلك والاخر التصديق بتلك المسائل وهو عند من قال حقيقة كل علم تصديق بمسائله والمعرفة ههنا

هو الاول دون الثاني قال وكذا ان نقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة [illegible] الاحكام
الجزئية اقول للقائل ان يقول ان المعرفة في قوله الفقه هو معرفة الاحكام بمعنى العلم لا ما يقابل
العلم فعلى هذا يكون علم الفقه عبارة عن المعرفة التي بمعنى العلم وهي غير المعرفة التي تقابل العلم
كما ان المعرفة اي العلم بوجوب الصلوة المطلق يغاير معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو ووجوب
صلوة غيرهما قال وقد يقال التغاير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد
صفة كمال اقول هذا جواب ثالث عن قوله فان قلت والجواب الاول عنه قوله قلت المعرفة
ههنا هو المسائل الخ والجواب الثاني هو قوله وكذا ان نقول الخ وحاصل هذا الجواب الثالث ان
المغايرة الاعتبارية كافية بين المفيد والمفاد كعلم زيد وكماله الذي هو نفس ذلك العلم كما يقال
علم زيد يفيد لزيد كمالا وهو نفس العلم في الحقيقة ومغاير له في الاعتبار فان علم زيد مثلا من حيث
ذاته نوع مع [illegible] اعتبار اتصاف زيد به مفيد لزيد نفسه باعتبار تعلقه بالمعلوم وقيل بالعكس
فيجوز ان يكون الفقه نفس المعرفة في الحقيقة والمفيد لها في الاعتبار قال واما جعل المعرف بمعنى
ملكة الاستنباط او الاستحضار فسياق الكلام الخ قوله عن تدوين العلماء وتمهيد القواعد و
ترتيب الابواب يأبى عنه اقول يعني لو جعل المعرف بفتح الراء في قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه اي لو جعل الفقه في القول المذكور بمعنى الملكة اي ملكة الاستنباط
او الاستحضار فسياق الكلام يأبى عنه فان قيل ما الفرق بين السباق بالباء والسياق
بالياء قلنا السباق بالباء المنطوقة بنقطة واحدة يستعمل بالنظر الى ما سبق والسياق
بالياء المنطوقة بنقطتين يستعمل بالنظر الى ما يأتي وانما تنافي الملكة اي ملكة الاستنباط والا
ستحضار اشارة الى ان للملكة اقسام والملكة هي كيفية النفسانية الراسخة اي الثابتة في
النفس قسم منها كيفية راسخة يتهيأ بها المجتهد لاستنباط الاحكام العملية عن ادلتها كالكتاب

والسنة وقسم منها كيفية يتهيأ بها الانسان بشاهد النظر بعد التكسب لها اولا وهي ملكة
الاستحضار وقوله فسياق الكلام يأبى عنه وجه الاباء عنه هو ان السياق في تدوين العلماء
وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يقتضي كون الفقه المعرف عبارة عن المسائل لا عن الملكة
وهو ظاهر لمن له ادنى تامل ولو جعل الفقه عبارة عن الملكة المذكورة ليأبى سياق الكلام
اي عن هذا الجعل الذي ذكرناه قال لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا
اقول هذا الاستدراك يكون عن قوله فسياق الكلام يأبى عنه تقديره لكن يلزم
فقاهة على تقدير مقتضى سياق الكلام اي كون الفقه عبارة عن المسائل المذكورة
المدونة للقائل ان يقول لا نم لزوم فقاهة المقلد على تقدير اول الاجوبة وهو كون الفقه
عبارة عن المسائل المدونة المفيدة لمعرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية لان
المقلد بكسر اللام هو الذي يحصل له المعرفة الغير اليقينية من غير دليل لانه لا يقدر بمطالعة
المسائل ولا يقدر ايضا على اخذ المسائل من ادلتها من غير سماع عن الغير والفقيه هو الذي
يقدر على مطالعة المسائل وعلى اخذ تلك المسائل عن ادلتها من غير تعلم عن الغير فعلى هذا
لا يكون المقلد فقيها فلا يصح قوله لكن يرد [illegible] على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد قال
بان يجعل للفقيه معنيان اقول احد معنيي الفقيه الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية سواء حصل
ذلك العلم من الادلة او من غيرها والثاني هو المسائل المدونة المفيدة للاحكام الشرعية من ادلتها
وعدم حصول الثاني للمقلد لا يستلزم عدم حصول الاول له وقيل اطلاق لفظ الفقيه على المقلد
لا يكون الا بطريق المجاز سواء كان ذلك الاطلاق بالمعنى الاول او الثاني قال عن ادلتها متعلق
بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث
انه دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبرائيل ع والرسول ع فانه بالحدس لا بتجشم الاكتساب

اقول يعني يلزم من هذا القول ان لا يكون علم جبرائيل وعلم الرسول عم فقها فلا يقال لهما فقيها
لان علم الفقه ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها يعني يكون حصول تلك المعرفة من
الادلة ومعرفة جبرائيل والرسول بالاحكام العملية لا يكون من ادلة بل يكون بالحدس قال
فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق
فلا اشكال اقول فيه نظر لان اللام في الاحكام لو كان للاستغراق كما قال هذا المجيب لزم ان لا يكون احد
فقيها لان الفقه على ذلك التقدير اي على تقدير كون الالف واللام في الاحكام للاستغراق يكون
ما يفيد المعرفة بجميع الاحكام العملية او يكون الفقه نفس المعرفة بجميع الاحكام المذكورة
وهذان المعنيان لا يكون ميسرا لاحد من افراد الانسان لان للحوادث العملية المتعلقة
بمعنى اللام للاحكام المذكورة غير المنقطع وغير محصور ما دامت الدنيا فلا يدخل تحت قدرة
احد من البشر مع انه يقال للشخص كثيرة من الناس فقيها فلا يكون الالف واللام في الا
حكام للاستغراق اللهم الا ان يجعل تلك اللام للاستغراق بان يكون الفقه ما يفيد المعرفة
بجميع الاحكام العملية بالقوة القريبة الى الفعل لمن يتهيأ لتحصيل تلك الاحكام بان
تقدر على مطالعة مسائل الفقه واحدا عن ادلتها وكل من كان كذلك يسمى فقيها فلا يلزم
حصول معرفة جميع الاحكام له بالفعل لجواز حصول بعضها بالفعل وبعضها بالقوة قال
انظار انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه شذارة من الكلام اقول فعلى هذا اي على تقدير العطف
المذكور يكون اصول الفقه ما يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا في اثباتها الاحكام ويرد
عليه ما يرد على تعريف الفقه بان اصول الفقه هو نفس المعرفة لا ما يفيدها ويمكن ان يجاب
عنه بكل واحد من الاجوبة الثلثة السابقة الرافعة للسؤال الوارد على تعريف الفقه قال وان
التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال اقول يعني لو التزم عطف المعرفة في قوله ومعرفة قال

قال ومعرفة احوال الادلة اجمالا عطف على الماء الموصول في ما يفيد معرفة الاحكام العملية يرد
الاشكال بان يقال ان اصول الفقه هو معرفة احوال الادلة لا ما يفيدها لان اصول الفقه على
ذلك التقدير يكون عبارة عن نفس المعرفة لجار اي الى ئل لا عن ما يفيدها لكن يرد عليه ما
سياتي الكلام عنه قال وقس عليه معرفة العقائد اقول يعني لو عطف هذه المعرفة على المعرفة
التي ذكرت في تعريف الفقه حيث قال ما يفيد معرفة الاحكام العملية يرد عليه ما قيل بان
الكلام اي علم الكلام ليس ما يفيد معرفة العقائد بل هو نفس المعرفة ويمكن دفعه بالاجوبة
المذكورة لكن للجواب الثاني قوله كما تقول للفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة
الاحكام الجزئية لا يصلح ان يكون ههنا جوابا لان كثيرا من مسائل الكلام قضايا شخصية مثل
قولنا الله عالم ومثل قولنا محمد عم نبي صادق شفيع لعصاة من امته اللهم الا ان يقال
مثل القضايا الشخصية فروع المسائل لا نفس المسائل قال الان رجح ان بعض المتغلبة قتل
كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن اقول قد روي ان بعض الخلفاء العباسية
كانوا من المعتزلة فقتلوا جماعة من اهل السنة طلبا منهم الاقرار بخلق القرآن اي بحدوثه
قال الان رجح ان علم الكلام يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم
كالمنطق للفلسفيات اقول يعني ان علم الكلام يورث صاحبه القدرة على التكلم في العلوم
الشرعية كما ان المنطق يورث صاحبه النطق في العلوم العقليات قال عد في المواقف
كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام اقول والحاصل
ان علم الكلام يشبه المنطق بوجهين احدهما ما ذكر في الشرح من افادته القدرة على
التكلم والثاني ما ذكر في المواقف وهو ان للفلاسفة علم نافع في علومهم سموه بالمنطق
ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلة المنطق بالكلام وهذا الوجه لازم للوجه الذي

ذكرها الشارح رح ههنا ولهذا قال المحشي وجعلها الشارح رح ومرجع ما ذكر في المواقف
الى ما ذكره الشارح رح ههنا قال الشارح رح ولانه اول ما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام
اقول يعني ان علم التوحيد يسمى بالكلام لانه اول ما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم من
الغير بالتكلم وتلك العلوم كالفقه واصول الفقه وانما كان هذا العلم اول ما يجب
بين العلوم المذكورة لانه يجب لكل عاقل بالغ ان يعلم الصانع وصفاته وسائر العقائد
الدينية وانها لا يعلم الا بعلم التوحيد بطريق التعلم فلهذا كان اول ما يجب من العلوم فاطلق
لفظ الكلام عليه كالتحقق قوله الا عن سائر العلوم بان يسمى بهذا الاسم قال [illegible] اى اولا اذ لو
لم يقيد به لضاع اما الاول في الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني اقول يجب ان يقيد قوله
فاطلق عليه هذا الاسم بقوله اولا اذ لو لم يقيد به لضاع اما لفظ الاول في الاول
اى في قوله لانه اول ما يجب او ضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اى في قوله ثم خص به
ولم يطلق على غيره تميزا فان قيل ما الوجه لضايعية الاول في الاول او ذكر وجه التخصيص
به على التقدير عدم تقييد المذكور قلنا اما ضايعية لفظ الاول في الاول فلانه لو لم
يطلق الاسم المذكور على علم التوحيد اولا لكان قوله لانه اول ما يجب في ابتدائه لغوا
واما ضايعية ذكر التخصيص في الثاني فلان قوله ثم خص به لا يخلو عن احد المعنيين احدهما
ان يقال انما خص الاسم المذكور لذلك العلم ولم يخص لغيره من العلوم وثانيهما ان
يقال انما خص الاسم المذكور بهذا العلم بعد ما اطلق عليه اولا ولم يطلق على غيره ايضا — يطلق صح
ثانيا اما المعنى الاول فلا يصح ههنا لان غير هذا العلم من العلوم ليس شريكا لهذا العلم
في كونه اول ما يجب حتى يقول القائل ما الوجه للاختصاص لهذا العلم دون غيره والسؤال
بهذا الوجه انما يكون بين الامور المساوية ولا مساواة ههنا في كونه اول ما يجب فتعين المعنى

الثاني اعني قوله وانما اختص لهذا العلم بعد اطلاقه له اولا ولم يطلق على غيره ثانيا
فاجاب الشارح عن هذا الثاني بقوله تميزا ولقائل ان يقول لا حاجة الى قيد اولا بعد
قوله فاطلق عليه هذا الاسم بل هو مخل لما هو المقصود لانه لو قال فاطلق عليه هذا
الاسم اولا لتوهم اطلاقه على غيره من العلوم ثانيا وليس كذلك لان اطلاق هذا الاسم اعني
اطلاق لفظ الكلام مختص لعلم التوحيد كما قال الشارح رح ان قوله اول ما يجب من العلوم علة
لمجرد اطلاقه عليه لا لاطلاقه اولا ثم خص له ولم يطلق على غيره تميزا من جهة الاسم قال
واما احتمال التسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه
التخصيص في غيره اقول يعني احتمال وجه التسمية لغير علم التوحيد بلفظ الكلام موجود في غير هذا
الوجه من الوجوه السابقة ولم يتعرض الشارح لوجه تخصيص لفظ الكلام لعلم التوحيد
في هذه الوجوه السابقة وهي اي الوجوه السابقة قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم
الكلام في كذا وكذا وقوله لان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه وقوله لانه يورث القدرة
على الكلام وهذه الوجوه موجودة في غير هذا العلم بسبب هذه الوجوه وانظار وجه توجه
الشارح لتخصيص اسم الكلام لهذا العلم دون غيره من العلوم في هذا الوجه دون غيره
من الوجوه لاجل ان هذا الوجه هو آخر الوجوه المذكورة قال الشارح رح وهذا هو كلام
القدماء اقول اعلم ان الكلام على قسمين احدهما كلام القدماء من اهل الكلام بقرينة كون
حسن البصري منهم وهو اى كلام ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات وقوله هذا — بالكلام صح
بهذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد مع الخلط المذكور قال والتسمية لما وقعت منهم
ذكر وجه التسمية عقيب كلامهم اقول لما وقعت تسمية علم التوحيد بالكلام من القدماء ذكر
الشارح رح وجه التسمية بالكلام عقيب ذكر كلامهم قبل الشروع في كلام المتأخرين قال الشارح رح

ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا قوله الصدر يعني القدماء اي خصوص مع المعتزلة
اقول يعني اكثر خلافيات كلام القدماء من اهل السنة مع فرق الاسلامية خصوصا مع المعتزلة
واتبع والتعبير في خلافياته اشارة الى رجع الى كلام القدماء او الى قوم القدماء وانما
خص الخلاف مع المعتزلة لان اول ما وقع الخلاف مع القدماء من الفرق الاسلامية الذين
انما يكون من المعتزلة كما قال الشارح لانهم اول فرقة اسسوا اي اظهروا قواعد الخلاف
وذكر الخلاف هو الذي اشار اليه النبي بقوله ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة كلهم في
النار الا واحدة وهذه الواحدة هي القوم الذين كانوا على ما كان عليه النبي عم واصحابه
ومن اراد تفصيل هذه الفرق فليطالع في المواقف في مباحث السمعيات قال الشارح
وذكر ان رئيسهم واصل ابن عطا اعتزل عن مجلس حسن البصري بقوله ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر اقول هذا بيان كون المعتزلة اول فرقة للخلاف لان قبل زمان
اعتزال واصل عن مجلس حسن البصري لم يوجد للخلاف من احد من قوم الكلام لمذهب حسن
البصري بل اول ما يوجد منه الخلاف هو الواصل الذي هو رئيسهم المعتزلة فانه قد اعتزل
عن مجلس حسن البصري حين قال ذلك الواصل مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وحسن
البصري كان من التابعين من اهل السنة والجماعة يقول ان مرتكب الكبيرة قال عن
خبر المسلمين فاعتزل قال الشارح وثبت المنزلة بين المنزلتين اقول يعني ان الواصل
يثبت على اعتقاده واظهر منزلة اي واسطة بين المنزلتين اي بين الايمان والكفر لا بين
الجنة والنار فان اهل الكبيرة غير المعترفين بالتوبة مخلدون في النار عندهم اي عند المعتزلة ولا واسطة
بين الجنة والنار عندهم واما عند اكثر اهل الحق الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهل ذلك
الاعراف من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة لان

لان الاعراف ليس دار الخلود وقيل اهل الاعراف اطفال الكفار وقيل اهله من مات في زمان فترة
من النبي عم يعني مات في زمان ليس فيه نبي ثابت بنبوته قال الشارح فقال الحسن البصري قد
اعتزل عنا واصل بن عطا اقول قيل ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن البصري
فلا يعتزل الواصل من مذهب الحسن البصري حين قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر واجيب
عنه الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنز
لتين لقائل ان يقول ان هذا الجواب ليس برافع للسؤال لان المنافق اخص من مرتكب
الكبيرة وكون الاخص كافرا لا يستلزم كون الاعم كافرا فيجوز ان يكون المنافق كافرا
عند الحسن البصري ومرتكب الكبيرة غير المنافق لا يكون مؤمنا ولا كافرا عنده مع ان
المطلق كما ينصرف على المجاهر في كلام الحسن البصري ينصرف ايضا في كلام الواصل فلا فرق
بين الكلامين اللهم الا ان يكون كل مرتكب الكبيرة عند الحسن منافقا وهو غير معلوم بل
لكان الفرق بينهما بان الكافر عند الحسن قسمان احدهما مجاهر والآخر غير مجاهر وعند الوا
صل الكافر قسم واحد اعني المجاهر فلهذا صرف المطلق في كلام الحسن على المجاهر قال الشارح
فسموا المعتزلة اقول انما سموا المعتزلة معتزلة لاجل انهم اعتزلوا عن مجلس الحسن البصري
قال الشارح وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع و
عقاب العاصي على الله تعالى ونفي صفات القديمة عنه اقول يعني ان المعتزلة سموا انفسهم اصحاب
العدل لاجل قولهم بوجوب على الله تعالى ثواب المطيع وعقاب العاصي وكذا قالوا انفسهم
اصحاب التوحيد لاجل نفيهم الصفات القديمة عن ذات الله تعالى قال لا يقال الا بين الجنة والنار
عندهم وعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي كونهما دار الثواب والعقاب اقول
هذا السؤال عن جواب ابي علي الجبائي حيث قال الذي يموت صغيرا لا يثاب ولا يعاقب واجيب عن هذا

... واسطة صح

السؤال بان معنى كونهما داري الثواب والعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا ان كل من يدخلهما يثاب و
يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم اي عند المعتزلة
وللقائل ان يقول ان هذا القول اعني قوله وهم المكلفون ينافي قوله ولو سلم لان المسلم بهذا
التسليم هو ان ثواب كل من يدخل الجنة سواء كان مكلفا اولا وعقاب كل من يدخل النار
من غير اختصاص بالمكلفين والحق ان كل من يدخل الجنة يثاب بعضه بالاستحقاق وبعضه بكرم
الله تعالى وكل من يدخل النار يعاقب بالاستحقاق قال والمراد بقوله فادخل الجنة دخولها
مثابا ومستحقا لها ويدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والطاعة اقول يحمل هذا القول
ان الدخول مع [illegible] الثواب في الجنة يتفرع على الايمان مع العمل والدخول المجرد عن الثواب
في الجنة يتفرع على الايمان فقط قال وقس عليه قوله فدخلت النار اقول المفهوم من هذا القياس
ان الدخول مع العقاب في النار يتفرع على الكفر مع ترك العمل او مع الفعل المنهي ومجرد الدخول
بلا عقاب في النار يتفرع على الكفر فقط وليس كذلك فان [illegible] عصاة المؤمنين يدخلون النار
مع العقاب مع انه لا كفر فيهم فلا يصح هذا [illegible] القياس قال وذهب معتزلة البصرة الى وجوب
الاصلح في الدين يعني الانفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عنه اقول يعني ان مذهب
معتزلة البصرة هو انه يجب على الله تعالى ان يعطي العبد ما هو الانفع له في الدين ولو لم يعطه لزم
بخل الله وسفهه والله تعالى منزه عنهما وهذا المذهب باطل جدا لانه لو كان صحيحا لزم ان لا يوجد
في الدنيا كافر ولا عاص لانهما غير اصلح للعبد في الدين مع ان اكثر الناس كافر وعاص فلو صح
هذا المذهب لزم بخل الله وسفهه واللازم باطل والملزوم مثله قال فالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم
الله تعالى فاوجب ما علم الله نفعه فلزمه ما لزمهم اقول اعلم ان الجبائي بعض من المعتزلة البصرة و
واعتبر في نفع العباد جانب علم الله تعالى يعني يجب على الله ان يعطي للعبد ما علم الله نفعه له وان لم يعطه لزم

لزم بخل وسفه فاشار اليه بقوله فلزمه يعني لزم للجبائي ما لزم لغيره من معتزلة البصرة في مذهبه ايضا
بطل والا لزمه ما لزمهم فان الله علم ان الايمان للكفار والطاعة للعصاة انفع مع انه لم يعطه فيلزم
بخل الله وسفهه على تقدير كون هذا المذهب صحيحا فاللازم باطل والملزوم مثله والفاء
في قوله فالجبائي للاشارة الى التفصيل بعد الاجمال المتوهم من مذهب معتزلة البصرة على احد قال
وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب
فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا اقول يعني ان بعض معتزلة البصرة لم يعتبر في الانفع
جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب على الله تعالى ان يعطي الثواب
وان لم يعط الثواب لزمه ترك الواجب وهو بخل وسفه والله منزه عنهما وكذا لزم ترك الواجب فيمن
مات صغيرا لانه يجب على الله ان لا يميته الى وقت التكليف وعند وقت التكليف يعطيه ثوابا والا
لزم ترك الواجب وهو بخل وسفه والله منزه عنهما وهذا المذهب باطل كالمذ[illegible]هبين ال
بعض لان كثيرا من الناس بلغوا وقت التكليف ولم يعطهم الله الثواب فلو صح هذا المذهب
لزم اعطاء الله لكل عاقل بالغ الثواب والا لزم البخل والسفه واللازم باطل والملزوم مثله
قال وذهب معتزلة البغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة
والتدبير فلا يرد عليهم كثير اقول وجه عدم ورود السؤال عليهم انهم احالوا الاصلح الى الحكمة
والشيء الذي يوافق الحكمة لم يكن باطلا لكن لا يكون للوجوب ههنا معنى قال فسموا المعتزلة باهل
السنة والجماعة اقول يعني لما ترك الشيخ الحسن الاشعري مذهب المعتزلة واشتغل هو ومن تابعه
على [illegible] ابطال مذهب المعتزلة واثبات مذهب اهل السنة والجماعة فسموا قوم اهل السنة
والجماعة للحسن الاشعري ومن تابعه من اهل السنة والجماعة لا نفسهم فان قيل ما الفرق ق
بين الحسن البصري وبين الحسن الاشعري في المذهب قلنا ان الاول كان من اهل السنة والجماعة

اولا وآخرا او كان اولا من المعتزلة وآخرا من اهل السنة والجماعة واعلم ان اهل السنة و
والجماعة هو الاشاعرة على الشهرة في ديار الشام والعراق والخراسان وفي اكثر الاقطار
من الارض واما في ديار ما وراء النهر فاهل السنة والجماعة هو قوم ماتريدية وهم اصحاب ابي منصور
ماتريدي قرية من قراء سمرقند وبين هذين القومين اعني قوم الاشاعرة وقوم ماتريدية قد
وقع الاختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها مثل مسئلة ايمان المقلد والحاصل ان
اهل السنة والجماعة هو القوم الذين قال النبي عم في شانهم الذين كانوا على ما كنت واصحابي
عليه وهذا المعنى عام شامل للاشاعرة وماتريدية وغيرهما ممن كان على ما ذكرناه انفا قال
الشارح وهذا هو كلام المتاخرين اقول اي العلم الذي خلطوا فيه كثيرا من الفلسفة هو
كلام المتاخرين قال الشارح وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو
في المتعصب في الدين اقول هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لو كان هذا العلم اشرف
العلوم كما قلتم لما طعن بعض السلف مثل احمد بن حنبل فلم منع عنه واجاب عنه بقوله انما هو
للمتعصب في الدين وهذا المنع لا ينافي شرفية علم الكلام عن ساير العلوم وقيل المانع
ههنا مثل امام الشافعي وامام احمد الحنبلي فانهما منعا عن هذا العلم من يتعصب في الدين والقاصر
عن تحصيل المطالب ليس بظاهر بل الظاهر ان قول حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق
قال فالمراد من اهل الحق في هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية اقول فيه نظر لجواز ان
يكون المراد من اهل الحق على ذلك التقدير اهل السنة والجماعة فان قيل كيف يجوز ان يكون
المراد من اهل الحق ههنا اهل السنة والجماعة على تقدير كون المقول هي القضية المذكورة مع
ان جميع ما عدا السوفسطائية من الطوايف سواء كان اهل السنة والجماعة او غيره كالمعتزلة
وغيرها قالوا حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق قلنا كون غير اهل السنة والجماعة قائلا بهذه

الدين وانما اصابه [illegible] قال [illegible] اقول [illegible]

القضية المذكورة لا ينافي كون المراد من اهل الحق ههنا اهل السنة والجماعة على
تقدير كون المقول القضية المذكورة كما اذا قال احد قال زيد اشهد ان لا اله الا الله و
واشهد ان محمدا رسول الله لم ينسب ذلك الاحد الى الخطاء مع ان كثيرا ممن ان كان قال
كذلك اشهد اه فان قيل ما الوجه لتخصيصهم بالذكر مع ان غير اهل السنة والجماعة كذلك قائل
بالمسئلة المذكورة قلنا ان وجه تخصيص اهل السنة بالذكر للاهتمام بشانهم فكان
القائل بهذه المسئلة ليس الا اهل السنة والجماعة قال وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكانهم
هم القائلون اقول يعني تخصيص اهل السنة بالذكر على تقدير كون المراد من اهل
الحق في قوله قال اهل الحق هو اهل الحق في جميع المسائل اعتداد بهم وان كان
غير اهل السنة قائلا ببعض هذه المسئلة كاهل السنة لقائل ان يقول لا حاجة الى هذا
العذر لان اهل الحق في جميع المسائل ليس الا اهل السنة والجماعة وان كان غير اهل السنة
كالمعتزلة حقا في بعض المسائل كاهل السنة لكنهما غير حق في جميع المسائل اهل الحق في
جميع المسائل منحصر الا اهل السنة والجماعة فلهذا اخصهم بالذكر سواء كان الاعتداد بهم
اولا قال وقد يفسر بفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الكيفية اقول
يعني حيثية نسبة الواقع الى الحكم وانما اشترط هذه الكيفية في مطابقة الواقع في نفسه لا يتصف
بالمطابقة وعدمها لانه لا يقتضي النسبة والمطابقة وعدم المطابقة انما يتصور فيما
كان فيه النسبة واما الحكم فانه يقتضي النسبة فلا حاجة في مطابقة الحكم الا ان يشترط قيد
الكيفية ففي هذا يكون الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء والواقع هو [illegible] المطابق
بكسر الباء لكن هذا اغير مناسب لقوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة والذي
يناسب يقع له وقد يفرق بينهما اما عدم المناسبة لقوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال

خاصة فلان هذا القول اعني قوله واما الصدق الخ يدل على ان المفهومين اي مفهوم الحق ومفهوم
الصدق واحد لكن باعتبار الاستعمال قد شاع الصدق في الاقوال والحق مساو في كلها اي
في الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب وفتح الباء في لفظ المطابق في تعريف
الحق حيث قال هو الحكم المطابق للواقع بناء على كون الحق والصدق بحسب المفهوم واحدا
واما عدم مناسبته لقوله وقد يفرق فلان الباء اذا كان مفتوحا في لفظ المطابق في
تعريف الحق حيث قال هو الحكم المطابق للواقع يحصل الفرق بينهما اي بين الحق والصدق
بحسب المفهوم فلا حاجة الى قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة يعتبر في الحق من جانب
الواقع وفي الصدق من جانب الحكم قال الشارح باعتبار اشتمالها على ذلك اقول والاولى
ان يقول يطلق الحق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتماله عليها بان
يرجع ضمير الاشتمال الى الحق وضمير عليها الى الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب لان
الحق شامل والامور الاربعة المذكورة مشمولة لكن الظاهر من عبارة الشارح ان
الضمير الذي في قوله اشتمالها راجع الى الامور الاربعة اعني الاقوال والعقائد والاديان
والمذاهب ولفظ ذلك اشارة الى الحق مع ان المشتمل بكسر الميم هو الحق على الامور الار
بعة والامور الاربعة مشتمل بفتح الميم والمفهوم من عبارة الشارح عكسه اللهم الا ان يكون
مراد الشارح رح اشارة الى ان النسبة بين الحق وبين كل واحد من الامور الاربعة عموم و
خصوص من وجه ووجه الاشارة ان الحق يعلم عمومية على كل واحد من الامور الاربعة من قوله
يطلق الحق على كل واحد منها وعمومية كل واحد من الامور الاربعة من الحق يعلم من
قوله باعتبار اشتمالها على ذلك فافهم قال يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول اقول يعني
ان مراد الشارح رح حيث قال قد شاع في الاقوال خاصة اشارة الى ان الصدق قد يطلق على غير الاقوال

بل الشيوع وفيه نظر لانه لو قيل اطلاق لفظ الشمس على الكوكب النهاري شايع لم يكن دلالة
على ان لفظ الشمس يطلق على غير الكوكب النهاري اللهم الا ان يقال لازم ان يقال ان لفظ الشمس
يطلق على الكوكب النهاري بالشيوع لان لفظ الشيوع يكون ممتازا ابدا فلا فالاولى بخلاف
الاول قال الشارح وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي
الصدق من جانب الحكم فمعنى صدقية الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع
اياه اقول يعني تفرق بين الحق والصدق بان يعتبر المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي
الصدق من جانب الحكم وهذا الفرق يكون بحسب المفهوم بخلاف الفرق السابق فانه يكون
بحسب الاشتمال حيث قال واما الصدق فقد شاع في الاقوال لا بحسب المفهوم بل مفهومهما بهذا
الاعتبار واحد وهو مطابقة الحكم للواقع فيتصف الحكم بكل واحد من الصدق والحق كما
قال الشارح ومعنى صدقية الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقته قال اذ المنظور
اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا اقول هذا بعينه ما
قاله الشريف في حاشيته شرح المطالع حيث قال انما سميت مطابقة الواقع للحكم حقا
لان المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا وسميت
مطابقة الحكم للواقع صدقا تميزا عن اختها لكن يخالف لما قال الشريف في الاعتبار الثاني حيث
قال واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو
الانباء عن الشيء على ما هو عليه ثم قال وهذا اولى اي ما قلنا من الوجهين اولى مما
يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزا او وجه الاولوية انه يرد على من قال تميزا فانه قد حصل
ذلك التميز بالعكس بان يجعل مطابقة الواقع للحكم صدقا ومطابقة الحكم للواقع حقا للقائل ان يقول
انما يرد ذلك على من قال تميزا لو لم يقل في الاعتبار الاول انما سميت مطابقة الواقع للحكم حقا لانه

لان المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه صادقا مع انه قال كذلك لما نقلنا انفا فلا
يكون ما قال بهذا المحشي اولى بل لا يجوز قوله فهو الذي يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء
عن الشيء على ما كان عليه هو لان الانباء صفة المتكلم المخبر والمراد ههنا هو بيان حال الصدق
الذي هو صفة الكلام وهو اي حال الصدق مطابقة الحكم للواقع اللهم الا ان يقال ان الصدق
كما يكون صفة الكلام يكون المتكلم ايضا **قال** فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف
للحكم **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مطابقة الواقع صفة الواقع وحقيقة
الحكم صفة الحكم فكيف يصح تعريف احدهما بالآخر فاجاب هذا المحشي بقوله فان مفهوم قولنا
مطابقة الواقع اياه وصف للحكم في المعنى لان المعنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع الآن
هذا المعنى مركب لم يشتق منه صفة تحمل على الحكم بالمواطاة **قال** افاد ان لما في نظائره
اقول يعني قال الشارح في الشرح في بحث الاستطاعة ان المكلف بفتح اللام يتصف بالا
ستطاعة ويشتق منه اسم الفاعل اعني لفظ المستطيع ويحمل هو عليه بالمواطاة كما يقال
هذا المكلف مستطيع وكذلك يتصف بسلامة الاسباب لكن لا يشتق منه اسم يحمل على ذلك المكلف
لكون سلامة الاسباب مركبا ولا يشتق اسم الفاعل من المركب وكذا قال في المطول في بحث
الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ اعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة الفاهم
فلا يصح تعريف احدهما بالآخر واجاب الشارح عنه بان قال كما ان الدلالة يكون صفة اللفظ
يكون فهم المعنى من اللفظ صفة له ايضا لكن لفظ الدال يشتق من الدلالة ويحمل على اللفظ
لكون الدلالة مفردا واما فهم المعنى من اللفظ فلم يشتق منه اسم لكونه مركبا واما كون
الفهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معناه كون اللفظ بحيث يفهم المعنى منه **قال** حقيقة
الشيء ما به الشيء هو هو **اقول** فيه نظر لانه يلزم منه كون حقيقة الشيء سببا لذلك الشيء ويشكل لان

لان سبب الشيء يكون مباينا لذلك الشيء وحقيقة الشيء لا يكون مباينا للشيء وهو ظاهر والجواب
عنه انما يلزم ذلك ان لو كان الباء في قوله ما به للسببية وليس كذلك وان كانت في صورة
السبب لضيق العبارة فهذا الجواب يندفع السؤال الوارد عليه بالفاعل وبالعرض ايضا
لان منشأ السؤال انما كون الباء للسبب والاغلاط **قال** ما به الموجود ذلك الموجود **اقول**
يلزم منه تحصيل الحاصل وكذا يلزم سببية الشيء لنفسه وكلاهما باطل **قال** ويظهر ان الضميرين
للشيء **اقول** يعني يظهر من قوله حقيقة الشيء ما به الموجود ذلك الموجود يعني ما به الشيء
ذلك الشيء فيكون احد الضميرين محمولا على الآخر بالمواطاة فعلى هذا لا يرد النقض بالفاعل
لان الفاعل لا يحمل على مفعوله وكذا لا يرد النقض المذكور لو جعل احد الضميرين للموصول
والآخر للشيء لان احدهما يكون محمولا على الآخر بالمواطاة على هذا التقدير كتقدير الاول
والفاعل لا يحمل على مفعوله كما مر **قال** لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرض اذ الضاحك ما به
الانسان ضاحك **اقول** المراد من العرضي ههنا هو المحمول الخارجي كما يدل مثاله بالضاحك
لا بالضحك والعرضي بمعنى المحمول الخارجي يحمل على الشيء بالمواطاة كما يقال الانسان ضاحك
وانما قال ينتقض ظاهر التعريف لان التعريف في نفس الامر لا ينتقض بالعرض لان اتصاف الشيء
بالعرض لا يكون لذلك العرض فقط كاتصاف الانسان بالضاحك فان ذلك الاتصاف لا
يكون بالضاحك فقط بل باقتضاء الانسانية من الفاعل واما كون الشيء ذلك الشيء بالحقيقة
يكون بالحقيقة فلهذا اقدم الظرف اعني به في قوله ما به الشيء هو هو ليعلم التخصيص بالحقيقة
فقط يعني ما به الشيء هو هو لا يوجد في غير الحقيقة فيخرج عن التعريف جزء الحقيقة لان جزء
الشيء ما كان ذلك الشيء به مع جزء آخر **قال** وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر
والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا **اقول** انما كان هذا الجعل مخالفا للمتبادر

والاصطلاح لان احد الضميرين لما كان محمولا على الآخر بالمواطئة ههنا والقوم قد اتفقوا على ان
الشيئين اذا كان احدهما محمولا على الآخر بالمواطئة يقتضي ذلك اتحادهما بالذات
وتغايرهما في المفهوم كما كان بين الانسان والناطق فان احدهما محمول على الآخر
بالمواطئة كما يقال الانسان ناطق مع تغاير مفهومهما ففي هذا الاخير تنبيه على انه لا يلتفت الى
هذا الاحتمال الباطل مع ظهور الوجه الصحيح وهو كون الضميرين راجعين الى الشيء و
التغاير بالعرض انما يرد اذا رجع احد الضميرين الى الموصول والآخر الى الشيء
قال ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو لكان اخصر اقول يعني لو قيل في تعريف الحقيقة حقيقة
الشيء ما به الشيء هو بضمير واحد راجع الى ذكر الشيء يكون التعريف في العبارة اخصر
من قوله حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو بتكرار الضمير لكن هذا الاخصر يكون قاصرا عما هو
الغرض من تعريف الحقيقة وهو ان ذلك الغرض معرفة اتحاد الحقيقة مع ذي الحقيقة
وكونها عين ذلك الشيء في نفس الامر وحصول تلك المعرفة لا يكون الا باتيان الضميرين
في التعريف مع حمل احدهما على الآخر بالمواطئة ففي هذا لا يجوز الاختصار على احد
الضميرين قال الشارح فيما يمكن تصور الانسان بدونه اقول يعني ان الضاحك والكاتب
فيما يمكن تصور الانسان بالكنه بدون كل واحد منهما لانهما من العرضيات لا من ذاتي
الانسان فان ذاتي الشيء هو الذي لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه كالحيوان والناطق
للانسان فان تصور الانسان بالكنه بدون الحيوان الناطق غير ممكن قال واما تصوره
بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضا اقول يعني ان التصور بوجه ما للشيء مما يمكن بدون
الذاتيات كما يمكن تصوره بالكنه بدون العرضيات قال قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي
ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اقول يعني ان المستفاد من قولهما

مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض لان الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه
وفيه نظر لان الحكم بامكان تصور الشيء بالكنه بدون العرضيات لا يستلزم عدم امكان ذلك
التصور بدون الذاتيات حتى يرد السؤال بانه يلزم ان يكون اللوازم البينة بالمعنى الا
خص ذاتية للملزوم لامتناع تصور الشيء بالكنه بدونها كالذاتيات وان سلم ان المستفاد
من قوله المذكور ان الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه لكن لا يلزم منه ان
يكون اللوازم البينة بمعنى الاخص ذاتيات للشيء وان لم يمكن تصور الشيء بالكنه بدونها
لان الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه مع كونه داخلا في الكنه والعرضي ليس بداخل
فيه ونظيره ما اذا قيل ان الجنس ما لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه ولا يلزم منه ان يكون
الفصل جنسا وان لم يمكن تصور الشيء بالكنه بدون الفصل ايضا لكن يلزم منه ان
لا يكون اللوازم المذكورة ذاتية ولا عرضية وهو باطل والجواب الحق ان يقال لا نم عدم امكان
تصور الشيء بالكنه بدون اللوازم المذكورة لان تصور تلك اللوازم انما يكون بعد انتقال
الذهن من الملزوم الى تلك اللوازم وتصور الملزوم اي تصوره بالكنه سابق على الانتقال
المذكور فيكون تصور الشيء بالكنه سابقا على تصور اللوازم المذكورة لدخول الانتقال
المذكور بينهما فيكون تصوره بالكنه ممكنا بدون اللوازم المذكورة لسبقه عليها بخلاف
الذاتي فانه ما لم يتصور الذاتي لم يتصور كنه الشيء فافهم قال وقيل ايضا ان اريد الامكان
الخاص يلزم ان تصور الكنه بالعرضي ضروري وهو باطل وان اريد الامكان العام فهو حاصل
في الذاتي ايضا اقول وقيل ههنا كما قيل فيما قيل حيث قال قيل عليه يستفاد منه ان اريد
بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة
عن الطرفين يلزم جواز تصور الكنه بالعرض لان المعنى على هذا التقدير يكون هكذا والعرضي ما لا يكون تصور

تصور الكنه وهو ضروري بدون ذكر العرض واذا لم يكن تصور الكنه وعدمه ضروريا بدون
العرض يكون كل واحد منهما جائزا بالعرض وهو ظاهر وتصور الكنه بالعرض يبطل بالضرورة فلا يجوز
ان المراد بالامكان الامكان الخاص وان اريد بالامكان الامكان العام الذي هو سلب الضرورة
عن احد الطرفين لم يكن فرق بين العرضي و... بين الذاتي في امكان تصور الكنه بدونه لان
المعنى على ذلك التقدير يكون هذا العرضي مما لا يكون احد طرفي تصور الكنه بدونه ضروريا و
المراد من طرفي التصور هنا وجوده وعدمه وكذلك الذاتي مما لا يكون احد طرفي تصور
الكنه بدونه ضروريا فلا يجوز ان يكون المراد بالامكان هنا الامكان العام ايضا
لعدم الفرق بين الذاتي والعرضي على ذلك التقدير ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالامكان
في قوله العرضي ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه هو عدم جواز نسبة العرضي للتصور
بالكنه وان لم يكن هذا المعنى معروفا من لفظ الامكان ولما كان الارتكاب باجوبة التي
ذكرنا هذا المحشي متعسرا او متعذرا بالى انتشار الخاطر بلفت البهايل اجوبنا بهذا
الجواب قال المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجي ايضا والشارح
قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص اقول يعني ان المشهور فيما بين القوم ان الهوية هي
نفس التشخص وقد يطلق عند القوم على الوجود الخارجي بلا شبهة واما اطلاقها على الماهية
باعتبار التشخص فلم يقع الا من هذا الشارح يعني هذا الشارح اطلق لفظ الهوية على الماهية
باعتبار تشخصها اي باعتبار كونها تشخصا معينا وجزئيا حقيقيا ككون الانسان زيدا
وعمرا وغيرهما فعلى هذا التقدير يدخل التشخص في الهوية وهو الظاهر مما قيل ان التشخص معتبر
في الهوية بطريق الشرط وقيل الحقيقة الجزئية هوية وللحقيقة الكلية ماهية وكذا في المواقف
وفيه طعن للشارح يعني في اطلاق لفظ الهوية على الماهية طعن للشارح لعدم وقوع هذا الاطلاق

في ما بين غير الشارح ويلزم منه الطعن لهذا المحشي في اختراعاته قال اورد الفاء ايذانا بانه
ناش عما سبق اقول يعني اورد الشارح الفاء في قوله فالحكم بعد الفاء في قوله فان قيل زيادة
ايذان وتاكيد بان هذا السوال ناش عما سبق وهو الى ما سبق مجموع الامور الثلثة اعني
تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود و... كون الثبوت بمعنى الوجود وانما قلنا زيادة
ايذان وتاكيد ولم نقل للايذان كما قال هذا المحشي لان نفس الايذان يحصل بالفاء الذي كان
في قوله فان قيل ان الفاء الاول التعقيب الذكري والفاء الثاني للتعقيب الترتيبي قال والمنشاء
امور ثلثة تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الوجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا نفرق
في قولكم عوارض الاشياء ثابتة وحقايق المعدومات ثابتة وحقايق الوجودات
متصورة والعمدة على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين اقول في هذا الدليل اعني
قوله اذ لا نفرق آه نظر لانه انما يدل على ان مورد السوال لا يكون كل واحد من هذه
الامثلة الثلثة المذكورة في حيز اجزء قوله اذ لا نفرق ولا يدل ... على ان منشاء
المجموع للسوال المذكور مع ان المراد هاهنا انما يكون لاجل ان يدل ان منشاء السوال
هو مجموع ... الامور الثلثة اعني تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى الموجود وكون
الثبوت بمعنى الوجود وهو قد ذكر في غاية القصور ومورد السوال هاهنا هو قوله حقايق
الاشياء ثابتة ومنشاء السوال هو الامور الثلثة اعني تعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى
الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود وهو بحسب الظاهر اما في الحقيقة فجاز ان يكون منشاء
السوال كون الشيء والموجود والثابت والمتحقق بمعنى واحد واما كون تعريف الحقيقة
وحده منشاء السوال فبعيد جدا وكذا كون الثبوت والتحقق بمعنى الوجود تأمل قال
الشارح وهذا الكلام مفيد بما يحتاج الى البيان وليس قولكم الثابت ثابت ومثله

وله انا ابو النجم وشعري شعري اقول يعني ان قوله حقايق الاشياء ثابتة كلام مفيد للمخاطب فان كثيرا
من الناس الجاهلين يفهم منه معناه المراد وهو انا نأخذ موضوعه بحسب الاعتقاد اي ما
نعتقد حقايق الاشياء ثابتة في الخارج فلا يحتاج الى البيان بالنسبة الى هذا الكثير
لكن ربما يحتاج الى بيان بالنسبة الى مخاطب غيره وليس كلامه هنا مثل كلام السائل
اعني قوله الثابتة ثابتة فانه غير بل هو لغو لا طائل تحته ولا مثل قول الشاعر انا ابو النجم فان
انا ابو النجم كلام مفيد ايما لاحتياج البيان اصلا ولا مثل قول الشاعر شعري شعري
فان شعري شعري كلام لكنه يحتاج الى البيان اما بان يقال شعري الواقع الآن كشعري الواقع
في الماضي او شعري هو شعري المعروف بالبلاغة قال ولك ان تقول حقايق الاشياء ثابتة
يحتاج الى البيان لا بطريق التاويل والصرف عن المتبادر لشهرة الامر المراد منه بخلاف
شعري شعري فانه يحتاج الى التاويل وهو قوله شعري الآن كشعري الذي فيما مضى
اقول يعني ان معنى قوله حقايق الاشياء ثابتة لا يحتاج الى التاويل والاخراج عن المعنى
المتبادر لشهرة المعنى المراد منه وهو اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد وهذا القدر
مما لا يخرج عن الظاهر بتاويل ولا خروج من المتبادر بخلاف قوله شعري الآن
كشعري في الماضي فانه تاويل وخروج عن تبادر قوله شعري شعري وللقائل ان يقول
ان تعبير قوله حقايق الاشياء ثابتة بقولنا ان ما نعتقد حقايق الاشياء
امور ثابتة اي موجودة ولم يكن تاويلا وصرفا عن المتبادر بالنسبة الى بعض
الاذهان الذكية لكنه تاويل وصرف اي خروج عن المتبادر بالنسبة الى بعض الاذهان
الغبية اللهم الا ان يقال لا اعتبار لهذا البعض الغبية قال وهذا المعنى لا يحصل بجعل
الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض الاشعار بعضا المتكلم معينا وكم فرق بين

بين المعنيين اقول هذا جواب عن سوال مقدر تقديره ان يقال لم لا يجوز ان يكون المراد
من قوله شعري شعري معنى الاضافة اي اضافة لفظ شعر الى ياء المتكلم بان يقال
شعري بالاضافة ويراد به بعض الاشعار معينا مع حصول المعنى المذكور بسبب الاضافة
(ش: اي الاشعار بدل)
والمعنى المراد من المعنى المذكور هو قوله شعري الآن كشعري في الماضي واجاب عنه بقوله
وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد وقوله كم فرق بين المعنيين اي فرق كثير بين جعل
الاضافة للعهد في قوله شعري بان يراد به بعض الاشعار وبين جعل الاضافة للجنس
والاستغراق فان في الثانية مبالغة في المدح بان يقال في تاويله شعري الآن
كشعري في الماضي فيكون الشعر ممدوحا سواء وجد في الماضي او في الحال بخلاف
ما جعل الاضافة المذكورة للعهد فان الممدوح عاد لكن التقدير يكون بعض الاشعار
لا كلها قال والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام وفيه تاكيد كونه
مفيدا اقول المراد من هذا البيان هو البيان الذي ذكر في قوله ربما يحتاج الى البيان
وهذا القول اشارة الى الفرق بين بيان قوله حقايق الاشياء ثابتة وبين بيان قوله
شعري شعري فان الاول ليس بطريق التاويل والثاني بطريق التاويل وفيه اي في
قوله ربما يحتاج الى البيان تاكيد لقوله وهذا الكلام مفيد قال ويرد عليه ان شعري
شعري كذلك اقول يعني ان المراد من البيان في قوله شعري شعري بيان صدق الكلام
ايضا اي كما كان في بيان قوله حقايق الاشياء ثابتة كذلك فلا فرق بينهما ويمكن
ان يجاب بان فهم معنى قوله حقايق الاشياء ثابتة لا يحتاج الى البيان بل يحتاج الى
البيان صدقه واما فهم معنى قوله شعري شعري فيحتاج الى البيان كما يحتاج صدقه اليه و
ولما حصل البيان في قوله حقايق الاشياء ثابتة انما يكون لاجل صدق الكلام واما في

في قوله السوال تسوى كما يكون البيان لاجل صدق الكلام يكون لاجل فهم معنى الكلام قال واعلم
ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ
الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السوال اصلا اقول فيه نظر لان الاشاعرة كما لم
ينكروا اطلاق لفظ الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم كذلك لم ينكروا اطلاق لفظ
الثابتة عليه فيتوجه السوال المذكور اعني قوله حقائق الاشياء ثابتة لغو بمنزلة قولنا
الامور الثابتة ثابتة قال المصنف والعلم بها متحقق اقول فيه نظر لان المتحقق عندهم بمعنى
الموجود في الخارج فيلزم منه ان يكون العلم موجودا في الخارج مع انه من الكيفيات
العقلية والجواب ان العلم انما يكون من الكيفيات القولية عند الحكماء واما عند المتكلمين
صفة يتجلى بها المذكور كما ذكره الشارح وهم يحكمون بوجودها في الخارج فيكون العلم
عندهم متحققا فلا فساد فيه ولو سلم انه من الامور العقلية عند جميع القوم لكن يجوز
ان يقال لوازم العلم انه متحقق موجود في الخارج على تقدير كونه من الامور العقلية
لانه يكون في الذهن والذهن ثابت في الخارج والثابت في الثابت في الخارج
ثابت متحقق في الخارج فيكون العلم موجودا في الخارج على تقدير كونه من الامور
العقلية قال الشارح من تصورها والتصديق بها وباحوالها اقول يعني ان العلم
بالحقائق اعم من ان يكون ذلك العلم تصورا او تصديقا بها متحققا بانه جاز ان يعلم
بعض الحقائق تصورا وبعضها تصديقا بل كان ووقوعه كذلك والسبب في اخذ العلم على
وجه العموم هو كون الالف واللام فيه للاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق
والسبب لاخذ الالف واللام هاهنا للاستغراق هو قرينة الحال اعني لفظ الحقائق بصيغة الجمع
والظاهر ان جميع الحقائق لا يعلم بالتصور فقط ولا بالتصديق فقط بل يعلم بعضها بالتصور وبعضها

وبعضها بالتصديق كما ذكرناه وكذا ان هذا المقام مقام التنبيه على وجودها شاهد
من الاعيان والاعراض فيجب ان يكون العلم عاما شاملا لجميع انواعه والمراد من احوال
الحقائق في قوله وباحوالها مثل كونها جوهرا او عرضا وحسيه وحدوثها وممكنا وغيرها من الا
حوال قال ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج
الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال الاهم غرض الاستدلال
لا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين اقول يعني ان الاستدلال على ثبوت الصانع وثبوت صفاته
اي الاستدلال على وجودهما كما يحتاج الى علم المستدل بوجود الاشياء يحتاج الى علمه باحوال
تلك الاشياء من الامكان والحدوث ونحوهما من التغير وعدم البقاء ومن حصر احتياج الا
ستدلال على العلم بثبوت الاشياء فقد غلط غلطين احدهما ظنه كفاية العلم بثبوت الا
شياء في الاستدلال على وجود الصانع وصفاته بدونها اي الغلط الآخر ظنه
وجوب تقدير الثبوت في قوله والعلم بها متحقق اي والعلم بثبوتها متحقق يعني والعلم بثبوت
الحقائق متحقق وانما ظن وجوب تقدير الثبوت هاهنا لانه قد اعتقد ان العلم بجميع الحقائق
ممتنع فلهذا قدر الثبوت وقد اجيب عنه ان ربما بان المراد هو جنس الحقائق مع انه يرد
عليه ما ورد على نفي الحقائق بان يقال ان اراد بالعلم ثبوت الحقائق العلم بثبوت جميع
الحقائق وهو بعينه ظاهر فان العلم بجميع الحقائق يمتنع بلا تفاوت وان اراد العلم بثبوت بعض
الحقائق فلا دلالة عليه لان الثبوت مضاف الى الحقائق لا الى بعضها اللهم الا ان يراد من
الثبوت جنس الثبوت فعلى هذا الاحتياج الى تقدير الثبوت لجواز ارادة الجنس من الحقائق
ايضا كما قال الشارح لكون للسائل ان يقول ان ارادة الجنس من لفظ المصدر اعني لفظ الثبوت
اقرب من ارادة الجنس من لفظ الجمع اعني لفظ الحقائق قال بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الغير

لثبوت الحقايق والتانيث باعتبار المضاف اليه اقول يعني تقدير المضاف في قوله والعلم بها اي والعلم
بثبوتها والضمير راجع الى الحقايق لا الى تقديره والعلم بثبوت الحقايق وتانيث الضمير انما يكون
باعتبار كون الحقايق جمعا وكل جمع مؤنث الا جمع المذكر السالم وقيل ان هذا الضمير اعني
الضمير الذي كان في قوله والعلم بها راجع الى الثبوت فان قيل ان الثبوت مذكر والضمير في بها
مؤنث وضمير المؤنث لا يرجع الى المذكر ولا بالعكس ايضا قلنا ضمير المؤنث راجع الى الثبوت
المذكر المضاف الى الحقايق المؤنث وضمير المؤنث يجوز ان يرجع الى المذكر باعتبار المضاف اليه
المؤنث لان المضاف مع المضاف اليه بمنزلة كلمة واحدة او نقول ان الثبوت مصدر والمصدر
مشترك بين المذكر والمؤنث فيجوز ان يرجع اليه ضمير المذكر والمؤنث فان قيل لا يجوز
رجوع الضمير المذكر الى الثبوت ولا يلزم ان يكون للثبوت من قوله والعلم بثبوتها وهو ظ
او يكون للثبوت ثبوت من قوله والعلم بثبوتها وهو ظ ان يكون المضاف والمضاف اليه
واحدا وهو غير جائز في غير الاضافة البيانية وهذه الاضافة ليست بيانية قلنا ان
رجوع الضمير الى الثبوت انما يكون على تقدير عدم الثبوت في قوله والعلم بها متحقق فان قيل
ان لفظ الثبوت غير مذكور في قوله حقايق الاشياء ثابتة فكيف يرجع الضمير المذكور اليه
قلنا ان الثبوت مذكور في قوله ثابتة لان المشتق لا يخلو عن ماخذه قال ان اريد عدم
العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غير مراد اقول يعني ان اريد بعدم العلم في قوله
للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق عدم العلم بها تفصيلا فمسلم لان العلم بجميع الحقايق
تفصيلا محال لكنه ليس بمراد في قوله والعلم بها متحقق بل يكفينا العلم الاجمالي وان اريد به
عدم العلم اجمالا فممنوع لان قوله حقايق الاشياء ثابتة يستلزم العلم بجميع الحقايق اجمالا
قال لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه اقول يعني لا يقال نحن نقيد العلم بالكنه في قولنا للقطع

للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني لا علم بجميع الحقايق بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا
التقييد في قولهم والعلم بها متحقق مع ان تعميم [illegible] العلم في قوله من تصورها و
التصديق بها ينافي هذا التقييد الذي هو مخصص بالتصورات لا التصور بالكنه من التصورات
قال ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اقول يعني قال
ايضا اي المحالية العلم بجميع الحقايق تفصيلا يكون العلم بثبوت الكل ايضا محالا فلا فرق
بينهما وان اريد العلم بثبوت بعض الحقايق وهو عدول عن الظاهر وليس وجه الى ليس لهذا
العدول وجه والمراد من الظ هو جميع جمعية الحقايق بقرينة صيغة الجمع اعني قوله
حقايق الاشياء ثابتة قال يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهده
من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجود ما نشاهده اقول يعني لحصول التنبيه في
قوله ربما يحتاج الى البيان فالذي يحتاج الى البيان لم يكن به التنبيه لان التنبيه انما يستعمل
في البديهيات التي لا تحتاج الى البيان فيجوز ان يكون ثبوت الجنس في ضمن غير المشاهدة بلغ صح
فلا فقولنا ثابتة بتقدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض فقال
لاجل التنبيه على ما نشاهده حقايق الاشياء ثابتة مع انه لم يكن به التنبيه على التقدير كونه
المراد من الحقايق جنس الحقايق القائل ان يقول ان هذا السؤال لم يرد ابتداء لان
المراد من جنس الحقايق ههنا ليس جنس مطلق الحقايق بل جنس الحقايق التي هي مشاهدة من
الاعيان والاعراض بقرينة المقام ومن اورد هذا السؤال ههنا لم يعلم المقام قال سموا
بذلك علمهم لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى امر آخر في نفس الامر
ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومماثلة في القوة اقول انما
سموا قوم اهل السنة والجماعة هذه الطائفة من قوم السوفسطائية عنادية لانهم

يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى امر آخر في نفس الامر والفساد انكار الشئ
الظاهر الذي لا يقبل الانكار عند اهل الانصاف وقيل الفساد انكار الشئ مع دعوى الموافقة
لا نفكاك لكن اعتقاده على ظاهره وما ادعاه والحاصل انهم ينكرون نفس الحقايق مع ان بعضها
مشاهد فلهذا الا سموا بالعنادية قال وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات
وتخصيص انكارهم بالذكر جرى على وفق السباق اقول يعني يظهر بقوله ويدعون الجزم بعدم تحقق
نسبة امر ما الى امر آخر في نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية ولا نظرية الا ولها
معارضة ومماثلة في القوة والضعف يظهر ان انكارهم لا يختص بانكار حقايق الموجودات
في الخارج وتخصيص انكارهم بحقايق الموجودات انما يكون على وفق السياق والمراد هو قولهم
حقايق الاشياء ثابتة وهو الموجودات في الخارج فينبغي ان يختص انكارهم بهذه الحقايق
ليكون انكارهم مقابلا لقول اهل الحق وان كان انكارهم في نفس الامر عاما شاملا لجميع
الحقايق سواء كانت تلك الحقايق موجودة في الخارج اولا وفي حصر هذا الحشى بقوله وبه يظهر
نظر لان عمومية انكارهم لجميع الحقايق قد يظهر بقولهم لا اعتقاد لنا لا مرمن الامور قال
والاظهران يحمل الاشياء على المعنى الاعم اقول المعنى الاعم للشئ ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه لا بنفس
في موضعه وهو شامل للموجودات والمعدومات والظاهر ان المراد من لفظ الاشياء المذكورة
في قوله حقايق الاشياء ثابتة فكيف يكون حملها على المعنى الاعم اظهر مع انه لا يصدق على
المعدوم انه ثابت فان الثابت عندهم الموجود في الخارج قال ومنهم من ينكر ثبوتها اي بعد تقررها
وهم يقولون المذهب ظاهرهم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصومهم ويستدلون بان الصفراوي
يجد السكر مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات اقول يعني طائفة من السوفسطائية
لا ينكرون نفس الحقايق بل ينكرون ثبوتها اي تقررها في الخارج ويقولون المذهب ظاهر قوم حق عندهم وباطل عند

عند الخصوم ويدليهم ان ذلك ان الصفراوي يجد الحلو في فمه مرا وغير الصفراوي يجده حلوا فعلم
منه انه يكون الحقايق تابعة للادراكات فلهذا سميت هذه الطائفة عندية قال او لا اعتقاد
للشاك اقول فيه نظر لان الشاك لا يخلو اما ان يكون حال الذهن اولا فان كان الاول
فلا يكون شاكا وان كان الثاني فهو المعتقد لكن لا يعتقد احد الطرفين راجحا عن الآخر
بل يتردد بينهما لكان الشك تساوي الطرفين قال الشارح لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة
بثبوت البعض بالعيان وبعضها بالبيان اقول يعني قال اهل الحق في مقابلة السوفسطائية
لنا دليل على ثبوت الاشياء تحقيقا والزاما اما تحقيقا مثال الاول اي مثال ما يكون الجزم
لنا بثبوته بالعيان مثل حرارة النار وبرودة الماء فانا نجزم بالضرورة بثبوتهما
بالعيان اي بالمشاهدة فان ثبوتهما بهذا الوجه دليل لنا تحقيق ومثل الثاني اي مثل ما
يكون ثبوته بالبيان مثل ثبوت واجب الوجود فان ثبوته يكون بالبرهان لا بالمشاهدة
وهذا ايضا لنا دليل تحقيقي واما الدليل الالزامي ما قال الشارح حيث قال والزاما
انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا
من الحكم فقد ثبت شئ من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق يعني قال اهل الحق
ايضا لنا دليل الزامي وهو انه ان لم يثبت النفي اي نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء
وهو مطلوبنا وان ثبت النفي فقد ثبت شئ من الحقايق وهو مطلوبنا ايضا وانما
قلنا ان ثبت النفي فقد ثبت شئ من الحقايق لان النفي قسم من الحكم والحكم قسم من العلم
والعلم قسم من العرض والعرض قسم من الموجود في الخارج فيكون النفي موجودا في الخارج
فعلى هذا قد انتج ما نفيتم وهو الزام لكم من جانبنا وذكر الخطاب للسوفسطائية خصوصا
منهم العنادية لا يقال اثبات النفي الجديكم النفع لان لا هو يكم ثبوت جميع الحقايق بوثيقة الجميع

انزعن بدل

في قولكم حقائق الاشياء ثابتة يعني جميع الحقائق الاشياء ثابتة لانا نقول ان هذا انما يكون
في مقابلة كلام السوفسطائية فان كلامهم سالبة كلية وهي نفي ثبوت جميع الحقائق ونقيض
السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية والموجبة الجزئية يكفينا في هذا المقصود قال يرد عليه
ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق الثبوت اقول
هذا الايراد ليس بشيء لان عدم ارتفاع النقيضين قد كان من اجلى البديهيات ومن انكره يلتفت
الى انكارهم ولو سلم قال فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير اقول لو كان
عدم ارتفاع النقيضين الذين كانا هنا النفي والاثبات من المخيلات عندهم لكان ارتفاعهما
عندهما جائزا عندهم ايضا سواء كان ذكر الانتفاء من المخيلات كعدم ارتفاعهما او لا فعلى
هذا لم يكن لهم جزم لنفي الاشياء فلا يلزم لهم الالزام بالشق الاخير كالشق الاول فلا
يصح قوله فالصواب آه قال وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات ويوجه
الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة
في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار
دقيقة فكيف يبنى الالزام للمنكر لاجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي اقول ان النفي
لم يكن مثبتا او كان خفي الثبوت عندهم لم يتفوهوا به عند انكارهم للحقائق قال لا يقال ترديد
الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفي لا يستلزم
وجود الاشياء لجواز كون الثابت في نفسه معدوما في الخارج اقول انه مورد هذا القول اعني
قوله فكيف يبنى الالزام الى آخره وحاصل هذا القول اعني قوله لا يقال ان ترديد الالزام في قوله
ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت آه في تحقق النفي اي في وجوده سواء كان وجوده خفيا او ظاهرا
فان وجوده مطلقا يكفينا في ثبوت حقيقة من الحقائق وهو الزام لهم وقوله لانا نقول ان ليس شيء

بشيء فان قوله الوجود ههنا ليس بمعناه الحقيقي الذي هو المراد من قولنا ان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت لان المراد من هذا التحقيق هو الوجود الخارجي بقرينة الحق وهو ظاهر لمن له تأمل
صادق قال الشارح ولا يخفى انه انما يتم على العنادية اقول يعني ان الالزام المذكور انما يتم
على العنادية لا على العندية ولا على اللاادرية لانهما لا ينكرون نفس الحقائق بل العندية تنكر
ثبوتها اي تقررها في نفسها واللاادرية تنكر العلم بثبوتها ولا بثبوتها وتزعم انها
شاكة وانا شاك في انها شاكة وهلم جرا قال عدم تمامه على اللاادرية ظاهر اقول وجه
الظهور ان اللاادرية لم تنكر ثبوت شيء من الاشياء فلم يلزمها الالزام بثبوت شيء من
الاشياء قال واما على العندية ففيه تأمل اقول يظهر منه ان كلام العندية انسب الى
كلام العنادية من كلام اللاادرية وانما قال ففيه تأمل لان حاصل كلام العندية با
نكار تقرر شيء من الاشياء هو ان النسبة المقررة في نفس الامر فجاز ان يقال في الزام العندية
ان تقرر نسبة نفي الشيء من الاشياء في نفس الامر حاصل فقد تقرر ثبوت شيء لان نفس الامر
لا يخلو عن احدى النسبتين وفيه نظر اي في التأمل المذكور نظر لان دليل الزام العنادية
غير دليل الزام العندية فيصح حصر الشارح في انما يتم على العنادية قال قالوا الضروريات
هذا دليل للاادرية وحاصله انه لا وثوق للعيان والبيان وتعين التوقف والشك اقول
لقائل ان يقول ان اريد بعدم الوثوق عدم الاعتماد بالعيان والبيان في نفس الامر
فلا نم ذلك بل يعتمد العيان والبيان في نفس الامر فيما يفيدان فيه وان اريد بعدم الوثوق
عدمه عندهم فمسلم لكن لا اعتبار له قال الشارح قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد
اثنين والصفراوي يرى الحلو مرا اقول هذا الكلام من جانب اللاادرية لاجل عدم العلم لهم
لشيء من الاشياء فان قيل لا نم ان الاحول يرى الواحد اثنين فان كثيرا من افراد الاحول الاحول

واثنينا فقال للواحد انه واحد وللاثنين انه اثنان فانه اخبر عن الشيء مطابقا للواقع ولم يغلط
قلنا ان المراد من الاحول في قوله كالاحول يرى الواحد اثنين ليس الاحول الحقيقي بل هو الاحول
الجعلي مثل الشخص الذي نظر الى الشمس وغمض عينيه في الجملة يرى ذلك الشيء الشمس اثنين وهو
عند من نظر الى الشمس على هذا الوجه **قال** اطلاق الغلط فيهم بناء على زعم الناس **اقول**
يعني اطلاق قوم اللاادرية لفظ الغلط على الاحول وعلى الصفراوي يعني نسبة الغلط اليهما
يدل على انهم قائلون بعلم غير الاحول وغير الصفراوي مع ان مذهبهم هو عدم العلم بالعلم
وعدمه كما ذكر الشارح حيث قال ومنهم من يحكم بثبوت شيء ولا بعدم ثبوته قلنا ان اطلاق
لفظ الغلط على مثل الاحول وعلى مثل الصفراوي من جانبهم ليس على زعمهم بل على زعم غيرهم
من الناس **قال** ان قلت قد الداخلة على المضارع للتقليل فينافي الكثرة في نفسه **اقول** يعني
ان المشهور فيما بين القوم ان لفظ قد اذا دخل على الماضي يفيد التحقيق واذا دخل على المضارع
يفيد التقليل فعلى هذا الحمل يجمع المتنافيان في قوله قد يغلط كثيرا لان القلة تنافي
الكثرة وبالعكس جوابه ان لفظ قد الداخلة على المضارع قد يكون للتحقيق كما يكون في قولنا
قد يعلم الله ولو سلم ان قد الداخلة على المضارع يكون للتقليل فقط لكن القلة الاضافي
لا ينافي الكثرة مثل المائة فانها قليلة من الالفين وان كانت في نفسها كثيرا فعلى هذا
لا ينافي القلة الكثرة على الاطلاق قال الشارح غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا
ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط اقول يعني قال الشارح في الجواب للاادرية ان غلط
الحس في مثل الاحول والصفراوي بوجود سبب الغلط عنه فيهما لا ينافي العلم اليقيني للبعض بسبب
انتفاء سبب الغلط عنه **قال** اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان
اقول وجه الاشارة الى ان المذكور من الذكر بكسر الذال هو ان لفظ التعبير انما يستعمل في اللسان

لا في القلب واعلم ان الذكر بكسر الذال ما يكون باللسان والذكر بضم الذال ما يكون بالقلب
وكون اللفظ المذكور من الاول مشهور ومتبادر لا من الثاني **قال** لكن عنه على خلاف
العرف واللغة فان البهائم ليست من اولي العلم **اقول** هذا الاستدراك من قول الشارح حيث قال
ويشتمل ادراك الحواس يعني تعريف العلم بقوله صفة يتجلى بها اه مشتمل على ادراك الحواس وقال المحشي
لكن عند ادراك الحواس على خلاف العرف واللغة فان البهائم ليست من اولي العلم ومع انهما
ادراك الحواس لقائل ان تقول ان المراد من الحواس ههنا يجوز ان يكون غير حواس البهائم
لا الحواس المطلق حتى يرد عليه النقض لحواس البهائم بقرينة قول الشارح قال وهب
العلم للخلق من الملك والانس والجن ولم يذكر البهائم وكذا يكون من الموصول قرينة
لهذا المراد في قوله لمن قامت هي به فان من الموصول مخصوص لذوي العقول كما بين
في موضعه والبهائم ليست من ذوي العقول وان سلم ان الحواس ههنا عام شامل لجميع الحواس
لكن لا نسلم ان البهائم لم يكن من ذوي العلم مطلقا فان لها علم بالجزئيات المحسوسة في العرف
واللغة وهذا عند من لم يفرق بين العلم والمعرفة تأمل قال الشارح لا يحتمل النقيض اقول
هذا اما ذكره في التعريف الثاني للعلم حيث قال العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض و
هذا التعريف الثاني هو تعريف ابن الحاجب وهذا التعريف اخص من التعريف الاول لان
قوله صفة يتجلى بها اه لشموله الظنيات والتقليديات والجهليات من التصديقات دون
الثاني بل الثاني يشمل لادراك الحواس والتصورات والتصديقات اليقينية فقط اللهم الا ان
يراد من قوله يتجلى في التعريف الاول التجلي التام او من التمييز في التعريف الثاني التمييز في
الجملة حتى يكون التعريفان متساويين ثم اعلم ان عدم احتمال النقيض لا يخلو عن قسمين

احدهما ان يكون هناك نقيض الحق لا تحتمله كما في التصورات فانه لا نقايض
لها عند البعض **قال** اى نقيض التميز كما هو الظ **اقول** هذا اما ذكر في تعريف العلم
حيث قال العلم صفة توجب التميز لا يحتمل النقيض ووجه الظهور على كون النقيض
المذكور نقيض التميز هو ان لانه ظاهر التعريف عليه فحاصل التعريف يكون هكذا
العلم صفة قائمة بمحل وهو العالم المتعلقة بكسر اللام بشى توجب كون ذلك المحل
مميزا بكسر الياء للمتعلق بفتح اللام بحيث لا يحتمل نقيضه ذلك التميز واحترز بذلك
القيد اى بقوله لا يحتمل النقيض عن التصديقات الغير اليقينية وعن التصورات
المتعلقة بالنسبة التامة الخبرية اعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها بلا
اذعان وقبول كما في الجزء الاول وفيه في نسبة الشك والوهم وغيرهما مما يحتمل
النقيض فعلى هذا يكون شمول التعريف التصورات المتعلقة بغير النسبة التامة
الخبرية والتصديقات اليقينية **قال** والاحتمال لمتعلقه **اقول** يعنى يحتمل ان
يكون النقيض المذكور في تعريف العلم نقيض المتعلق بفتح اللام وهو غير ظ والتصاف
التميز بالاحتمال على ذلك التقدير يكون مجازا **قال** ثم التميز في التصور الصورة ومتعلق
الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان **اقول**
يعنى بعد بيان وقوع النقيض نقيض التميز او يكون المراد من لفظة ثم العطف فقط
الشارح يكون تقدير الكلام هكذا والتميز في التصور الصورة الخ وفيه نظر لان
الصورة الحاصلة في نفسه هى نفس العلم لان اضافة الحصول الى الصورة في تعريف
العلم حيث قالوا العلم هو حصول صورة الشيء في العقل بيانية فان تقديره العلم هو

٢٨

هو صورة حاصلة في العقل كما بين في موضعه فعلى هذا ايضا يكون العلم موجبا
للصورة التى هى التميز على ما ذكر والموجب بكسر الجيم يجب ان يكون غير الموجب
بفتح الجيم والعلم موجب للتميز كما ذكر في التعريف حيث صفة توجب التميز لا يحتمل
النقيض والصورة المذكورة نفس العلم فلا يكون غيره وكذا النفي والاثبات
علم في التصديقات كما قيل فيما قبل ان النفي نوع من الحكم والحكم قسم من العلم
اللهم الا ان يقال ان التغاير الاعتبارى بين الموجب بكسر الجيم وبين الموجب بفتح الجيم
كاف في كون احدهما موجبا للآخر او نقول ان كون العلم عبارة عن حصول
صورة الشيء في العقل ليس عند المتكلمين بل هو تعريف الفلاسفة والكلام انما يكون
في اصطلاح المتكلمين لقائل ان يقول لو كان الكلام في اصطلاح المتكلمين لم يكن
قول المحشى حيث قال ثم التميز في الصورة الصورة انسب بهذا المقام لان
التصور والصورة من اصطلاح الفلاسفة والمناسب بهذا المقام ان يقال ان التميز
حالة حاصلة في العالم بسبب تعلق علمه بالمعلوم **قال** والعلم بهذا المعنى ينقسم بانه
ان خلا عن الحكم بان لم يوجب ايا فتصور والا فتصديق **اقول** قد اشار بقوله بهذا
المعنى الى التعريف الذى للعلم وهو قولهم صفة توجب الخ قوله والا فتصديق اى وان اوجب
الحكم فهو تصديق وفيه نظر لانه يلزم منه ان لا يكون الحكم من العلم لانه غير داخل في
القسمين المذكورين مع انه من العلم في نفس الامر ويمكن ان يجاب عنه ان الحكم داخل
في القسم الاول وهو الخالى عن الحكم لانه يصدق على الحكم انه خال عن الحكم لا حكم مع الحكم والا
يلزم ان يكون للحكم حكم آخر ويتسلسل وهو باطل او نقول ان الحكم ليس بعلم بل هو فعل من افعال
النفسانية والعلم ادراك والادراك لا يكون فعلا **قال** فان المعانى ليست من الاعيان

١

المحسوسة بالحس الظاهر في الاحساس اقول يعني لو قيد تعريف العلم بالمعاني بان يقال
العلم صفة توجب التمييز في المعاني لا يحتمل النقيض خرج عن هذا التعريف المحسوسات
بالحواس الظاهرة فلما لم يقيد التعريف بالمعاني لم يخرج عن التعريف مثل الادراكات
الحسية قال لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك
زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية اقول المراد من الجزئيات العينية
هو الجزئيات الموجودة في الخارج كزيد موجود في الخارج قوله لكن يرد عليهم
عليهم الاستدراك عن قوله فان الكليات ليست من الاعيان المحسوسة بالحس
الظاهر فيرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما و الحال ان كل شيء
تدرك علما فهو معنى عندهم فيلزم ان يكون الجزئيات العينية المحسوسة بالحس
الظاهر معاني ايضا والجواب عنه ان الجزئيات المذكورة ان تدرك قبل تعلق الرؤية
بها تكون المدركة على وجه الكلي فتكون معان كلية كادراك زيد مثلا قبل تعلق
رؤية المدرك له فان زيدا يكون مدركا بفتح الراء على وجه الكلي فيكون زيد حينئذ
من قبيل المعنى فخرج بهذا الاعتبار عن كونه جزئيا عينيا واما اذا كان زيد مدركا
بفتح الراء عند تعلق رؤية المدرك بكسر الراء له يكون زيد جزئيا عينيا مدركا
بالحس الظاهر واما اذا كان ذلك الجزئي المدرك المحسوس بالحس الظاهر غائبا عن الحس
يكون من قبيل الكلي الجزئية فح تندفع الاشكال المذكور في قوله والامر في
ادراكه بعد الغيبة عن الحس مشكل والحاصل ان الجزئي العيني يدرك على ثلثة اوجه
احدها ان يدرك قبل تعلق رؤية المدرك له فح يكون ذلك الجزئي مدركا بالعلم
يعني يكون الادراك المتعلق بذلك الجزئي علما والثاني ان يدرك عند تعلق الرؤية له

له فح يكون ادراكه احساسا والثالث ان يدرك بعد الغيبة عن الحس فح يكون
ادراكه معرفة فانه دقيق قال الشارح بناء على انها لا نقائض لها اقول يعني
ان تعريف العلم بقوله صفة توجب التمييز الخ يتناول التصورات بناء على انها
لا نقائض لها لان كل تصور من التصورات سواء كان مطابقا للوا
قع او غير مطابق لم يكون علما لانه يصدق عليه انه صفة توجب الخ لان
احتمال النقيض انما يكون في المركب الذي كان فيه حكم مثل هذا التركيب
انتفى عن التصورات قال والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا
يصح البناء المذكور اقول يعني المعتبر في تعريف العلم عدم احتمال النقيض التميز
كما ذكر من قبل في قوله اى نقيض التميز كما هو الظ فعلى هذا لا يصح قول الشارح
حيث قال ان تعريف العلم يتناول التصورات بناء على انها لا نقائض لها المراد
من النقيض المذكور ههنا في تعريف العلم هو نقيض التميز لا نقيض نفس العلم حتى
يصح البناء المذكور تأمل قال ومن ههنا قيل المراد من النقيض نقيض الصفة
اقول يعني ومن اجل عدم صحة البناء المذكور على تقدير كون النقيض نقيض
التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة لا نقيض التميز ليصح البناء المذكور
قال وقد يجاب عنه ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور
لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا يثبت اقول يعني قد يجاب عن السؤال المذكور
اعني قوله يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال نقيض التميز
وهذا الجواب انما يصح اذا ثبت الفرعية المذكورة ولم يثبت بعد قال فان قلت
كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة في العقل ولو سلم ان للتصور نقيضا ومتعلقه

لا يحتمل النقيض فلا منع للبناء المذكور على عدم نقيض التصور قوله هو رده هذا السوال
هو قوله عدم نقيض فرع على عدم نقيض التصور وحاصل السوال هو ان التصور نفس
الصورة الحاصلة في العقل من المتصور ولا احتمال ان يتصور المتصور بصورة
اخرى فلا يكون للتصور نقيض ولو سلم ان للتصور نقيضا وتعلقه بفتح اللام لا
يحتمل ان يتصور بنقيض هذا التصور فلا منع للبناء المذكور لان عدم نقيض التميز
على ذلك التقدير يكون فرعا على العدم لعدم نقيض المتصور فلا فرع نقيض التصور فاجاب
عنه بقوله انما هو في التصور بالكنه على ان بناء الشيء على الشيء في الواقع لا ينافي
وجود منع آخر له في التقدير اي في الفرض قال قلت هذا انما هو في المتصور بالكنه
لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل
فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر قوله يعني ان المتصور
بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة كالانسان المتصور بالحيوان الناطق مثلا
فانه لا يحتمل ان يتصور بالكنه من غير الحيوان الناطق لان كنه الشيء لا يكون الا واحدا
واما المتصور بوجه ما فيجوز ان يكون كثيرا القائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
للكنه نقيض فذلك النقيض لا يكون كنها بل كان بوجه ما ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك
الوجه لا يخلو اما ان يكون منافيا للكنه او لا فان كان الاول فلا يكون وجها
للمتصور بالكنه وان كان الثاني لا يكون نقيضا للكنه لان نقيض الشيء ينافيه قوله فيه تضعيفا
قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيض المتساويين متساويان وعكس
النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس قوله يعني قوم من المنطقيين لو التناقض
للتصورات وقوله على ما زعموا فيه اشارة الى تضعيف قولهم لا تناقض للتصورات وجه

وجه الاشارة الى هذا استعمال لفظ الزعم ههنا وانما اشار بذكر لفظ الزعم على ضعف
قولهم لان هذا القول يستلزم بطلان قواعد كثيرة معروفة المقررة للمنطق مثل
قولهم نقيض المتساويين متساويان كاللاانسان للانسان واللاناطق للناطق
فان اللاانسان نقيض الانسان واللاناطق نقيض الناطق مع ان الانسان
والناطق من قبيل التصورات وكذا عكس النقيض وهو اي عكس النقيض جعل نقيض
الموضوع محمولا ونقيض المحمول موضوعا مثل قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان فانه
عكس نقيض قولنا كل انسان حيوان قوله والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتنافيين
لذاتهما لا يكون للمتصور نقيض لانه لا تنافي بين التصورات بدون اعتبار النسبة
وان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض قوله ان قيل ما الفرق بين المتمانعين و
المتنافيين قلنا الفرق بينهما ان المتمانعين يجب انتسابهما الى شيء فان
وجد احدهما في ذلك الشيء يمتنع وجود الآخر فيه ما دام وجد الاول فيه مثل
نسبة القيام ونسبة عدم القيام الى زيد معا اي في زمان واحد فان وجد احدهما
في زيد في ذلك الزمان يمتنع ان يوجد الآخر فيه في ذلك الزمان واما المتنافيين
فلا يجب فيهما النسبة الى شيء مثل زيد ولا زيد وعمرو ولا عمرو والحاصل ان كل متمانعين
متنافيين لا بالعكس قوله ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رفعه اي سواء
كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء والاول هو الاول قوله يعني ومن اجل ان
تفسير النقيضين هو المتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه مثل
الانسان واللاانسان فان اللاانسان رفع الانسان في نفسه او رفعه عن شيء مثل
القيام واللاقيام بالنسبة الى زيد فان وجد اللاقيام في زيد ارتفع القيام عنه قوله و

والمشهور هو الاول يعني تقييد النقيضين بالمتباينين المشهور من تقييدهما بالمتنافيين
قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز اقول يعني قول المنطقيين حيث قالوا ونقيضا المتساويين
متساويان ومثله من اقوالهم محمول على المجاز على تقدير تقييد النقيضين بالمتباينين لان النقيض
بهذا المعنى يجب ان ينسب الى شيء آخر لمباينة واما المتساويان مع نقيضهما لا ينسبان
الى شيء آخر عند المنطقيين مع انهم يقولون نقيضا المتساويين متساويان مثل اللا
انسان واللاناطق للانسان والناطق فيكون اطلاق النقيض على مثل هذا
بطريق المجاز على التقدير تقييد النقيضين بالمتباينين قوله وايضا يلزم منه ان يكون
جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق
كما اذا رأينا حجرا من بعيد حصل لنا صورة انسان اقول يعني ان زعم البعض بعدم
نقيض التصورات كما يبطل كثيرا من قواعد المنطق يلزم منه ان يكون جميع التصورات
علما كما يدعيه البعض لان العلم ما يوجب التمييز لا يحتمل النقيض والتصورات على التقدير عدم
نقيضها يكون علما مع ان مطابقة العلم بالمعلوم شرط وبعض التصورات ليس
بمطابق للمتصور كما اذا رأينا حجرا من بعيد على هيئة الانسان واعتقدنا انه انسان
حصل لنا في نفسنا صورة الانسان مع ان المتصور حجر في نفس الامر وصورة الانسان لا
يطابق الحجر فلا يكون علما قوله واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصور
له والخطاء في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور
اقول هذا ما ذكره الشريف في شرح المواقف وهذا جواب من جانب القوم الذين
قالوا لا نقيض للتصورات قوله ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء
من ذلك الوجه فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظتها فتدبر

فتدبر فانه دقيق اقول ههنا ثلاثة امور احدها الشبح المتصور بصورة الانسان
الثاني نفس صورة الانسان الثالث آلة وسبب لملاحظة الشبح المذكور على وجه مخصوص
اعني كون ذلك الشبح متصورا بصورة الانسان دون صورة غيره من الاشياء وتلك
الاشياء وتلك الآلة هي كون الشبح الحجر مرئيا من بعيد على هيئة الانسان فعلى هذا يكون
الصورة الحاصلة من الشبح الحجر المرئي على هيئة الانسان صورة الانسان مطابقا له
من حيث الحقيقة وان لم يطابق ذات المرئي من حيث الذات ولما لم يفرق هذا المعترض
بين الآلة المذكورة والصورة المذكورة اعترض ههنا هذا الاعتراض فلا دقة له ههنا
بل غلط فاحش قال ان ربي بخلاف علم الخالق فانه لذاته لا بسبب من الاسباب اقول لا
يقال كون الخالق عالما لذاته هو مذهب المعتزلة ومذهب اهل الحق هو ان الخالق
عالم بعلم كما كان قادرا بقدرة لانا نقول ان المراد من قوله هو لذاته ليس كونه
عالما بلا علم بل معناه انه عالم بلا سبب خارج عنه لان ذاته كاف في علمه وقدرته
وسائر صفاته بخلاف علم المخلوق من الملك والجن والانس فانه يحتاج الى سبب خارج
عن ذاته لان ذاته لا يكفيه قال ان ربي لما وجد وابعض الادراكات حاصلة عقيب
استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كان من ذوي العقول او من غيره جعلوا
الحواس احد الاسباب اقول يعني لما وجد والمشايخ بعض الادراكات حاصلة عقيب
استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كان من ذوي العقول او من غيرها من الحيوا نات
او من الصبيان او من المجنونات في الجملة عدوا الحواس المذكورة احد اسباب العلم قوله لا
شك فيها احتراز عن الحواس الباطلة لان البعض لم يكن قائلا بها فانه وقع الشك
وقوله سواء كان من ذوي العقول او من غيره ليس على ما ينبغي لانه يتناول البهائم مع انه لا علم لها

والكلام في سلب العلم الا ان يقال ان تعميم قوله سواء كان من ذوي العقول او من غيرهم
انما يكون بالنظر الى عدم الشك فيه لا بالنظر الى كونها سببا للعلم ويدل عليه قوله اي قول
الشارح حيث قال والسبب العلم للخلق من الملك والانس والجن ولم يذكر البهائم قال الشارح
فلا يتم ولا يبتنى على الاصول الاسلامية اقول يعني لا يتم دلائل الفلاسفة لاثبات الحواس الباطنة
على الاصول الاسلامية لان مبنيه ولا يتم هو ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات
وان الواحد لا يكون مبدا الاثرين وكل ذلك باطل عند اهل الاسلام وهم اهل السنة
والجماعة فانهم يجوزون ان يكون جميع المحسوسات او جزئيا يدرك بالنفس بالذات
وكذا يجوزون صدور الاثرين فصاعدا من واحد قوله فيه اشارة الى انهما
لا يتقاطعان على هيئة الصليب اقول يعني في قول الشارح حيث قال يتلاقيان
ولم يقل يتقاطعان اشارة الى ان العصبتين المجوفتين تتلاقيان اي يتصلان
ثم تفترقان بان العصبة التي تنزل من مقدم الدماغ من جانب الايمن تعود
الى العين الايمن بعد الاتصال المذكور والتي تنزل من الجانب الايسر تعود بعد
الاتصال المذكور الى عين الايسر ولم يتقاطعان على هيئة الصليب الذي يقال بلسان
الترك خاچ الكفار وقيل هما يتقاطعان على هيئة الصليب بان النازلة من جانب
الايمن تنتهي الى العين الايسر والنازلة من جانب الايسر تنتهي الى العين
الايمن قال الشارح وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
تدرك بها الاصوات بطريق وصول المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان
الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك اقول قدم السمع على ساير الحواس لانه اهم
في الشريعة النبوية لكونه يسمع عن النبي عم ما جاء به من عند الله او لانها تدرك من جميع الجو

الجوانب بخلاف ساير الحواس قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ والصماخ هو داخل الاذن وفيه اي في هذا القول نظر لان الصوت عرض
والعرض لا ينتقل من محله الى شيء آخر فكيف يتكيف الهواء بكيفية الصوت مع
ان الصوت لا ينتقل عن المصوت بكسر الواو وتشديدها ويمكن ان يجاب عنه بان الصوت
لا ينتقل عن المصوت لكن الله يخلق مثل هذا الصوت في الهواء المقارن له كما
يخلق الحرارة في الجسم المقارن للنار مع عدم انتقال الحرارة عن النار وكذا
في غيره كرائحة الورد فانه يخلق رائحة الورد في الجسم المقارن للورد مع
ثبوت رائحة الورد في الورد وقس عليه غيره من نظايره وكذا فيه نظر بوجه من
وجه آخر وهو جائز ان يكون ههنا صندوق من حديد في مقدار الوكالى
ولا طريق لنفوذ الهواء فيه ويكون فيه شخص يسمع صوت البربوط اذا ضرب عند
ذلك الصندوق فان ذلك السمع لا يكون بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
الصوت ويمكن ان يجاب عنه بمنع سمع الشخص المذكور الاصوات سواء كان صوت
البربوط او صوت غيره قوله الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس
اقول فيه نظر لان السكون والاتصال والانفصال والقرب والبعد كلها من الاعراض
النسبية مع ان اهل هذا الفن يعدونها من المبصرات والحركة كانت كذلك من
المبصرات فلا يكون كون الشيء من الاعراض النسبية منافيا كونه مدركا بالحس
قوله لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا
ينافي ادراكها بالحس اقول في هذا الجواب نظر لان كون الشيء من الموجودات الخارجية
لا يستلزم جواز كونه مدركا بالحواس الظاهرة فان العلم من الموجودات الخارجية لانه من كيفية

النفس اعنى انه لا يدرك بالحواس **قوله** وما يقال من ان الحس اذا شاهد الجسم
فى مكانين ادرك العقل منه الكونين اعنى الحركة والحس لا يدركه فى مكانين
الا جسم فلا يدرك الحركة **اقول** هذا القول اى محصل ما يقال ان الحس لا يدرك
الحركة بل يدرك الجسم فى مكان فكيف يقال الحس يدرك الحركة اعنى الكونين فى المكانين
فى الآنين وانما يدركها العقل بواسطة مشاهدة الحس الجسم فى مكانين واشار الى
بطلانه بقوله فليس بشئ لانه لو ادرك الشئ بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد
محسوسا والا يلزم ان يكون المعنى محسوسا لشاهدية الاحساس بشكل المعنى الى لو ادركه
عماه ونحن نقول ان الظاهر ان هذا القول مخالف لما يقال فان محصول ما
يقال ان الحركة لا تدرك بالحس بل تدرك بالعقل بواسطة مشاهدة الحس الجسم فى
المكانين ولو قيل مثله محسوسا لكان مجازا لا حقيقة ومحصول هذا القول
لكان كذلك فلا معنى لقوله فليس بشئ قوله والا اى وان عد مثله محسوسا يلزم ان يكون
المعنى محسوسا لشاهدية الاحساس بشكل لا معنى الى المعنى مع ان المعنى غير محسوس بالاتفاق
لانه عدمى **قوله** مشعر اى الى ان تقديم قوله بطل حالة على المتعلق اعنى قوله يوقف للا
ختصاص **اقول** يعنى يكون معناه ان كل محسوس بحالة مخصوصة يكون مخصوصا
بتلك الحالة ولا تدرك بغير تلك الحالة وذكر الاختصاص انما استفاد من تقديم
الجار على المتعلق بفتح اللام وفيه نظر لان الرطوبة واليبوسة والكثافة واللطافة و
السيلان مثل سيلان الماء السريع وغيره مما هو مثله تدرك بالبصر على ما قالوا مع انها
تدرك باللمس ايضا فلا يكون ادراكها كل واحد من الحواس مخصوصا به ويمكن
ان يجاب عنه بان بعض المذكورات يدركه باللمس بالذات وبعضها كرطوبة الثوب ويبوسته

ويبوسته تدرك بالبصر لكنه بواسطة اللمسة لا بذاتها فلا اعتبار له اى للادراك بواسطة
شئ آخر **قوله** اى مركب تام فلا نقض بمثل زيد العالم **اقول** قد اشار بقوله فلا نقض
بمثل زيد العالم انه لو لم يقيد الكلام بقوله مركب تام ينتقض تعريف الكلام بمثل زيد
العالم وهو اى تعريف الكلام قوله ما يكون لنسبته خارج ان تطابق تلك النسبة ذلك
الخارج فهو الكلام صادق والا فالكلام كاذب وهذا يصدق على زيد العالم لان لنسبته
ان تطابق الخارج فهو صادق والا فهو كاذب فينتقض تعريف الكلام بمثل زيد
العالم لو لم يقيد الكلام بتركيب تام لان زيد العالم ليس بمركب تام لقائل ان يقول
فى هذا النقض نظر لان النسبة وعدم مطابقتها التى بها انما يتصور فيما كان فيه الحكم ولا
حكم فى مثل زيد العالم لانه تركيب تقييدى وكذا المراد من النسبة فى قوله يكون
لنسبته خارج هى النسبة التامة لانها نسبة الكلام ولا يكون فى مثل زيد العالم النسبة
تامة فلا يتوجه النقض على تعريف الكلام بمثل زيد العالم قال ان دائما وقد يقال
لان المعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به اولا ما هو به اقول يعنى يكون الصدق هو
الاخبار عن الشئ على الوجه الذى كان ذلك الشئ عليه فى نفس الامر والكذب هو
الاخبار عن الشئ على الوجه الذى لم يكن ذلك الشئ عليه فى نفس الامر فعلى هذا التفسير
يكون الصدق والكذب من صفات الخبر واما على تفسير الاول اعنى المطابقة
النسبة التى فى الصدق وعدم مطابقتها له فى الكذب يكون من صفات
الكلام **قوله** وفيه مشعر اى الى ان منشاء عدم التجويز كثرتهم **اقول** يعنى فى قول
الناس حيث قال لا يتصور تواطئهم على الكذب مشعر اى الى ان منشاء عدم
تجويز تواطئهم على الكذب كثرتهم وفيه نظر لان مجرد الكثرة لو كان منشاء لعدم

اى صادق وكاذب

جواز اتفاقهم على الكذب لكان جميع خبر المخبرين الكثيرين موجبا للعلم مع انه ليس
كذلك لان المخاطب قد لا يعتقدهم وان كانوا كثيرين لجواز توافقهم على الكذب عند
ذلك المخاطب قال الش رح وصداقة وقوع العلم بلا شبهة اقول يعني الذي يصدق
بضم الياء وكسر الدال وتشديدها لخبر التواتر ويدل على بلوغه حد التواتر هو
حصول العلم بلا شبهة للمخاطب من خبر المخبرين ولا يشترط فيه عدد معين مثل
عشرة او عشرين او غيرهما من مراتب العدد فان قيل ان حصول العلم للمخاطب
بلا شبهة انما يستفاد من الخبر المتواتر ولو كان ثبوت هذا الخبر موقوفا على ذلك
العلم لزم الدور قلنا ان نفس الخبر المتواتر سبب لنفس العلم ونفس ذلك العلم
سبب للعلم ببلوغ الخبر حد التواتر لا سبب لنفس الخبر فلا يلزم الدور قوله
وهكذا حال كل معلوم ظاهر العلة الخفية مثل العلم مع العالم مع الصانع اقول
يعني ان الصانع سبب لنفس العالم والعالم سبب للعلم بوجود الصانع لا لنفس
الصانع فلا دور ههنا ايضا قوله فان قلت العلم من غير شبهة معلول
الخ فلا يدل على العلة الخاصة اقول هذا السؤال مع جوابه ليس بشيء لان
الكل قرينة دالة على ان العلم المذكور ههنا اعني العلم بلا شبهة هو العلم الحاصل
من الخبر المتواتر لا من غيره من اسباب العلم قال الش رح واما خبر النصارى
بقتل عيسى عم واليهود بتابيد دين موسى عم فتواترهم اقول هذا جواب
عن سوال مقدر تقديره ان يقال عن طريق طرف السمنية والبراهمة تثن هما
منكران لافادة الخبر المتواتر العلم لانه ان الخبر المتواتر موجب للعلم فضلا
عن ان ذلك العلم ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بقتل عيسى عم

عم وخبر اليهود عن تابيد دين موسى عم موجبا للعلم لان كل واحد منهما خبر
متواتر والتالي باطل والمقدم مثله واجاب الش رح عنه بقوله واما خبر النصارى
بقتل عيسى عم واليهود بتابيد دين موسى عم فتواتره مم لان من شرط التواتر
عدم احتمال تواطئهم على الكذب وههنا احتمال قوي لذلك فلا يكون خبرهم متواترا
فان قيل ان النصارى لم يخبروا عن قتل عيسى عم بل ينكرونه فكيف خبر النصارى
بقتل عيسى قلنا اضافة الخبر الى النصارى اضافة الشيء الى مفعوله وفاعله محذوف
تقديره خبر اليهود الى النصارى عن قتل عيسى عم او نقول ان بعض النصارى متفق
لليهود في قتل عيسى عم والخبر ههنا عن قتل عيسى عم هو هذا البعض فلا احتياج
الى تقدير اليهود قوله بل لم يبلغ اصل الخبرين بعقله حد التواتر اقول يعني لم يبلغ
اصل الخبرين في خبر النصارى عن قتل عيسى عم حد التواتر فلهذا قال الش رح فتواتره
مم قوله وعرق اليهود قد انقطع في زمان بخت النصر اقول يعني بخت نصر
بضم الباء والسكون الخاء مع اضافته الى النصر هو ملك من ملوك الكفار وهو من قوم
النصارى وكان ملكا قبل زمان محمد عم فلما سمع ان اليهود قد قتلت عيسى عم
فقتل ذلك قوم اليهود حتى انقطع عرق اليهود في زمانه وما بقي منهم شخص الا
نادرا قوله وبالجملة تخلف العلم دليل العدم اقول يعني عدم حصول العلم للمخاطب
من خبر النصارى دليل لعدم تواتره قوله فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كان في
الجواب اقول يعني في قول الش رح حيث قال ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع
الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات بلفظ ربما اشارة الى عدم كلية هذا القول ل
يعني لا يلزم ان يكون جميع المواد حاصلا بالاجتماع ما لا يحصل بالانفراد قوله لكنه

كما في الجواب كانه جواب عن سوال مقدر تقديره ان يقال لو لم يكن القول المذكور
كليا لم يصلح للجواب فاجاب عنه بقوله لكنه كاف في الجواب واما كونه شاملا الى عدم
الكلية فلان لفظ رب في قوله ربما يكون آه للتقليل والتقليل ينافي الكلية واما
كونه كافيا في الجواب فلان السوال المذكور معارضة وهذا الجواب منع للمعارضة
والمنع لا يلزم ان يكون كليا قوله واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل
مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال العقل اقول لقائل ان يقول ان منشاء احتمال
الكذب ههنا هو الخبر فكيف لا يكون له مدخل في ذكر الاحتمال قوله ولذا قيل مدلول
الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي اقول يعني ان كل خبر سواء كان جملة اسمية او
فعلية وسواء كان موجبة او سالبة يكون مدلوله الصدق والكذب احتمال عقلي لا
يقال ان مدلول قولنا السماء تحتنا والارض فوقنا كذب صريح ولا يحتمل الصدق فكيف
يكون مدلول كل خبر الصدق لانا نقول ان مدلول الاول هو حمل التحت على السماء مع
قطع النظر عن المتكلم وعن نفس الامر وكذا مدلول الثاني حمل الفوق على الارض
مع قطع النظر عن المتكلم وعن نفس الامر وهذا الحمل صدق لا كذب تامل قال الن
والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام اقول لقائل ان يقول ان الانسان
نوع والنوع يعرف بنوع الاراء ولا يعرف به شيء وهو معروف عند القوم وههنا يعرف
الرسول به اي بالنوع ويكون اخص الانسان داخلا في تعريف الرسول ويمكن ان يجاب عنه
ان المراد من الانسان ههنا هو الحيوان الناطق ولما كان اخذ الحيوان في تعريف
الرسول ترك الادب اخذ الانسان في مكان الحيوان الناطق فعلى هذا التقدير التعريف
هكذا الرسول الحيوان الناطق بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام اليه قوله ولو بالنسبة

ولو بالنسبة الى قوم آخرين اقول هذا جواب عن سوال مقدر تقديره ان تعريف الرسول
غير جامع لان يوسف عم رسول مع انه لم يبعث الى الخلق لتبليغ الاحكام بل امر بان
يتابع الناس لشريعة من كان قبله من الرسول كذلك لتبليغ الاحكام الشريعة
المذكورة الى قوم غير القوم الذين بلغت اليهم احكام تلك الشريعة قبل نبوة يوسف
والارشاد واليه اشار بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين غير القوم الاولين قوله
وبهذا المعنى يساوي النبي عم لكن الجمهور على ان النبي عم اعم ويؤيده قوله تعالى وما
ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد
من عدد الرسل اقول يعني ان الرسول بالمعنى المذكور اعني قوله الرسول انسان
بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام يساوي النبي عم لكن عند الجمهور ان النبي عم
اعم مطلقا من الرسول لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وفيه نظر لان
عطف النبي عم على الرسول انما تفيد التغاير بينهما لا عمومية النبي عم عن الرسول
ويمكن ان يجاب عنه بان المذاهب ههنا اثنان احدهما ان النبي عم والرسول
متساويان ومتحدان لا فرق بينهما والثاني ان النبي عم اعم من الرسول فلما ثبت التغاير
بينهما بعطف النبي على الرسول ثبت عمومية النبي من الرسول بهذه الآية المذكورة
وهي اي تلك الآية جواب من جانب الله تعالى لمحمد عم حين سئل عن الله فقال يا رب
هل ارسلت من قبلي من رسول ونبي كان اعظم من عندك فقال الله تعالى في جواب
محمد عم وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي اعظم منك عندي والمراد من الحديث
الدال على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل هو ان النبي عم سئل عن عدد
الانبياء والرسل فقال عم في الجواب ان عدد الانبياء مائة الف واربعة

ويؤيده قوله

وعشرون الفا واما عدد الرسل فثلثمائة وثلثة عشر ففي هذا يكون كل رسول
نبيا لا بالعكس **قوله** فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض بان الرسول
ثلثمائة وثلثة عشر والكتب مائة سورة واربعة فلا يصح الاشتراط **اقول** المراد
من هذا البعض القوم الذين هم قالوا ان النبي اعم مطلقا من الرسول والسبب
لبيان عدد الكتب هو ان النبي عم سئل يوما عن عدد الكتب النازلة من الله تع
الى الرسول فقال عم في الجواب ان الكتب النازلة من الله تع الى الرسل مائة
واربعة منها عشر صحف نزل على آدم عم وخمسون صحيفة على شيث عم وثلثون
صحيفة على ادريس عم وعشر صحائف على ابراهيم عم والتورية على موسى عم
والانجيل على عيسى عم والزبور على داود عم والقرآن على محمد عم ففي هذا
يكون عدد الكتب اقل من عدد الرسل فلا يصح القول باشتراط الكتب للرسل ويمكن
ان يجاب عنه بان التطبيق بين الكتب والرسل ممكن بان يعمل بعض الرسل بالكتاب
بالكتاب الذي نزل على من هو قبله من الرسل بعد انتقال هذا القبل من دار الفناء
الى دار البقاء فلهذا قيل لا يشترط لكل رسول نزول كتاب جديد كما ان اولاد
ابراهيم عم كانوا على شريعة ابراهيم وحكموا باحكامها لا يقال اذا جاز ان يكون
اولاد ابراهيم انبياء لا رسلا لانا نقول ان اسمعيل عم كان على شريعة ابيه مع انه
رسول كما قال الله تع في حق اسمعيل عم وكان رسولا ولم يقل نبيا فان قيل لو كان
النبي عم اعم من الرسول مطلقا لم ينحصر الخبر الصادق على الخبر المتواتر وخبر الرسول لان
خبر النبي الذي ليس برسول صادق ايضا قلنا ان انحصار الخبر الصادق على نوعين
مبني على عدم الفرق بين النبي والرسول وما قيل ان اختصاص الخبر الصادق على نوعين

عين المذكورين انما يكون بالنسبة الى امة محمد ليس بشيء لانه لو كان كذلك لم يرد السوال على
التواتر بخبر النصارى لان النصارى لم يكن من امة محمد عم قال الشارح المعجزة امر خارق
للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله تع اقول يعني ان المعجزة امر خارق
للعادة كما هو قول الشيخ حكم الرسول في نفس الامر بان الله تع قصد بايجاب ذلك الامر و
احداثه صدق من ادعى النبوة والقاصد هو الله تع **قوله** قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي
اقول يعني يدخل في تعريف المعجزة السحر المقارن لدعوى النبوة لانه امر خارق للعادة
ايضا مقارن لدعوى النبوة فلا يكون تعريف المعجزة مانعا للغير مع ان التعريف يجب ان
يمنع الغير لا يقال في الجواب ان الساحر كاذب فلا يدخل سحر المتنبي في تعريف المعجزة
لانا نقول ان الساحر قد ادعى النبوة واظهر الامر الخارق للعادة كصوت العجل
وحركته فانه امر خارق للعادة وقد اظهر الساحر بهذا الامر كثيرا من قوم موسى عم
اللهم الا ان يقال في الجواب ان خلق الله تع مثل هذا السحر في يد الساحر ليس لقصد اظهار
صدق الساحر في دعواه بل فيه حكمة لا نطلع عليها فلا يدخل السحر في تعريف المعجزة لعدم
القصد المذكور في تعريف المعجزة عن السحر وهو اي قوله عن السحر متعلق بقولنا لعدم
القصد وكذا لا يدخل في تعريف المعجزة مثل الكرامات من الاولياء والارهاصات من
الاشخاص التي يوجد النبوة فيها بعد وجود الارهاصات فيها لعدم القصد المذكور عنهما كما
ينعدم عن السحر والارهاصات هي العلامات التي يوجد في الانبياء من الامور الخارقة للعادة
قبل اتيان النبوة فيها كسحاب المظلل فوق رأس محمد عم عند حرارة الشمس وقد كانت تلك
العلامة قبل نبوة محمد عم قال الشارح الدليل هو الذي يمكن التوصل به بصحيح النظر فيه
الى العلم بمطلوب خبري اقول انما قال يمكن التوصل بلفظ الامكان ولم يقل هو الذي يتوصل كما في

لفظ الامكان

لاجل تنبيه على ان الدليل من حيث هو دليل لا يلزم ان يتوصل به الى المطلوب بالفعل بل يكفي
في كونه دليلا امكان التوصل فخرج بهذا القيد عن تعريف الدليل ما لا ينظر فيه اصلا لكنه يمكن
النظر فيه والظاهر ان المراد من الامكان ههنا الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة
عن الطرفين يعني لا يكون لكل واحد من الطرفين ضروريا اي واجبا وانما قيد النظر بالصحيح لان
النظر الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب والمراد من نظر الصحيح ما يتفكر على الوجه الذي
يكون المنظور فيه بهذا الوجه دليلا كالعالم مثلا فانه يكون دليلا على وجود الصانع
لو النظر فيه على وجه حدوثه واما لو كان النظر فيه على وجه انه جوهر او عرض فلا يكون
العالم المنظور فيه بهذا الوجه دليلا لوجود الصانع وقس عليه غيره من الادلة
قال الشارح وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر اقول يعني اراد بلفظ
قيل ههنا اشارة الى عدم رضائه بهذا التعريف بل مرضيه هو التعريف الاول
اعني قوله ما يمكن التوصل الخ قوله وانما لم يقل لذاتها اشارة الى دخل الصورة في
الاستلزام اقول المراد من هذه الصورة هي الهيئة الحاصلة لمولفة القياس ومع
ملون كانه صار قولا واحدا فلهذا قال لذاته ولم يقل لذاتها كما قال البعض لذاتها
باعتبار صورة القياس قوله فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان
تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول اقول لقائل ان يرد ويقول ان هذا التعريف
لا يخلو اما يصدق على الدليل الملفوظ والمعقول معا كما يدل قوله يعم المعقول والملفوظ
فعلى هذا لا يصح قوله مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول لان كل ما صدق عليه ذلك
التعريف يجب ان يستلزم المدلول والا لم يكن مما صدق عليه ذلك التعريف او لم يصدق
على الدليل الملفوظ بل يختص على الدليل المعقول فعلى هذا لا يصح قوله يعم المعقول والملفوظ قوله قلت

بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في
القول الاول واما القول الآخر فيختص بالمعقول اقول بل يستلزم اضراب عن قوله لا يستلزم
المدلول فيكون حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم معناه بالنسبة الى العالم بوضع لفظ
الدليل على معناه اي معنى الدليل يستلزم المدلول فكان لفظ الدليل يستلزم المدلول
وبهذا الاعتبار يصدق تعريف الدليل على الفاظ الدليل كما يصدق على معناها ... معانيها ح
والمراد من القول الاول هو القول المذكور في ضمن اول تعريف الدليل حيث
قال قول مؤلف من قضايا والمراد من القول الآخر هو القول المذكور في آخر
تعريف الدليل حيث قال يستلزم لذاته قولا آخر قوله واما القول الآخر فيختص
بالمعقول لئلا يجب تلفظ المدلول وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم وجوب تلفظ
المدلول ان يختص القول الآخر بالمعقول قال الشارح فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم اقول يعني على تقدير التعريف الاول للدليل وهو قوله الذي
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم المطلوب خبري الدليل على وجود الصانع هو العالم لم
يفيد الحصر لانه لو كان المبتدا اخبرا او كان خبره معرفا باللام يفيد الحصر وهو في محله
كلية وههنا كذلك وهذا الحصر مبني على ان المراد بالنظر في قوله بصحيح النظر فيه هو النظر
باحوال الدليل فقط لا النظر الذي هو اعم من النظر باحوال الدليل وبنفس الدليل والا لم
يكن الحصر المذكور صحيحا لانه على ذلك التقدير يكون مقدمات الدليل دليلا ايضا
اي كالدليل فيكون حاصل التعريف الاول هكذا الدليل هو الذي يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه في احواله الى العلم بالمطلوب فعلى هذا لا يدخل فيه المقدمات لكن تقرير
لا احوال خلاف الظاهر والاصطلاح لانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره والعالم بالنسبة

الى الصانع من قبيل المفرد والمراد بالمقدمات ما لا يوجد بينهما ترتيب مثل العالم متغير
حادث يعني يعبر مثل هذه المقدمات على الانفراد من غير الاعتبار هيئة الترتيب بينهما
قال الشارح رح واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فبالكلية اوفق
اقول والحاصل ان للدليل ثلث تعريفات الاول الدليل هو الذي يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى العلم بمطلوب والثاني قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها
قول آخر والثالث هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهذا التعريف الثالث
اوفق للتعريف الاول وجه الاوفقية بين الاول والثالث هو ذكر الملزوم فيهما دون
الثاني والمراد من العلم التصديق لانه في تعريف الدليل والعلم بالدليل والمدلول
لا يكون الا تصديقا لا تصورا فيخرج المعرف بمعنى المراد عن تعريف الدليل لان علمه
تصور لا تصديق والتصديق اعم من اليقين وغير اليقين عند البعض كما كان
عند المعقوليين وعند البعض مختص باليقين كما كان عند جمهور الاصوليين
قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم يستلزم العلم بالصانع اقول
هذا القول استدراك عن قوله وبالكلية اوفق يعني ان التعريف الثالث اوفق
بالتعريف الاول لكن يمكن تطبيقه اي تطبيق التعريف الثالث بالتعريف الاول قوله
فان العلم بالعالم يستلزم العلم بالصانع لقائل ان يقول ان امكان التوصل معتبر
في الاول ومع الامكان لا يجب الاستلزام واما في الثالث فيجب الاستلزام فكيف
يمكن التطبيق بينهما قوله فان العلم بالعالم يستلزم العلم بالصانع لا يناسب لهذا
المقام لان دعوى التطبيق عام شامل لجميع موارد التعريف الاول والعلم بالعالم مادة
مخصوصة وثبوت الاستلزام في بعض الموارد لا يستلزم الثبوت في جميعها مع انه يجوز ان

ان يكون استلزام علم العالم العلم الصانع في امثلة التعريف الثالث لا الاول
اللهم الا ان يحمل اللزوم في التعريف الثالث اعم من الفعل والقوة
وامثاله فان المراد باللزوم في الثالث اللزوم بالفعل فامكان تطبيقه
بالاول غير معلوم قوله ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف
الاول على ما اخذ الشارح رح اقول لا يخفى عليك ان التعريف الثالث وهو
قوله يلزم من العلم به العلم بشيء آخر شامل للمقدمات التي هي مرتبة في القياس
كالقضايا المذكورة فيه فان العلم بها يلزمه العلم بالنتيجة بلا تخلف بخلاف
الاول اي بخلاف الدليل بمعنى الاول فان علمه يستلزم العلم بالمدلول بلا نظر فيه
او في احواله فيحتاج الى التكلف كما اشار اليه بقوله لكن يمكن التطبيق على
الاول بان يقال يلزم من العلم به بسبب النظر الصحيح فيه او في احواله و
المراد من الشمول ههنا هو شمول الكل على اجزائه لا شمول الكلي على جزئياته
قوله العام لا يوافق الخاص في باب التعريف اقول المراد من العام ههنا
هو التعريف الثالث اعني قوله يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمراد من
هو التعريف الاول اعني قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
ووجه عمومية الثالث عن الاول هو شموله للدليل المفرد والمركب على خلاف
الاول فانه محصور على المفرد كما اشار الشارح رح بقوله فعلى الاول الدليل على وجود
الصانع هو العالم وفيه شيء لانه يلزم منه عمومية الثالث عن الاول واما
عدم الموافقة العام للخاص في باب التعريفات فلان موافقة الشيء للشيء في
باب التعريفات انما يكون بحسب الصدق وذلك لا يكون الا بين المتساويين ولا مساواة

بين العام والخاص قوله وتخصيصه مثل الاول لخروجه من مذاق الكلام اقول يعني
تخصيص التعريف الثالث كالتعريف الاول بان يقال الدليل هو الذي يلزم من العلم
به بالنظر فيه العلم بشيء آخر وهو خروج عن مقتضى الكلام بلا ضرورة وهو بط عند
البلغاء ومن اراد التطبيق بين الاول والثالث فله ان يعم الاول بان يقول
الدليل هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه او في احواله لا يقال لو كان الاول كا
لثالث في العموم والخصوص لامتنع التطبيق بينهما لانه لو كان كذلك لم يوجد
الاثنينية والتطبيق يجب ان يكون بين الشيئين فصاعدا لانا نقول ان
المساواة بين الشيئين في العموم والخصوص لا ينافي تغايرهما بحسب المفهوم
كالانسان والناطق فان مفهوم الانسان غير مفهوم الناطق وهو ظ قوله
يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق اقول يعني ان
الامر الخارق الدال على صدق المخبر ليس كل امر خارق بل الامر الخارق الذي
قصد به المظهر تصديق المخبر في اخباره كما قصد البارى تع عند اظهار الامر الخارق
في يد النبي عم تصديق النبي عم في اخباره واما الامر الخارق الذي يظهر في يد
من ادعى الالوهية كالدجال مثلا فلا يقصد المظهر تصديق المدعي في
اخباره لان الادلة الدالة على كذبه اكثر من ان يحصى بخلاف النبي عم فانه
لا دليل يدل على كذبه في دعواه فان قيل كيف يعلم قصد البارى من اظهار
الامر الخارق في يد النبي عم تصديق النبي عم في اخباره دون غيره مع ان
البارى قد اظهر الامر الخارق في يد غير النبي عم موافقا لدعواه كما اظهر
الله تع في يد السامري امرا خارقا موافقا لدعواه كخوار العجل وصوته قلنا

ان الامر الخارق كما يدل على صدق النبي عم يدل على قصد البارى تصديقه
لعدم الدليل الدال على خلاف دعوى النبي عم بخلاف خبر النبي عم فانه فيه دليل دال على خلاف
ما ادعاه فان قيل لو لم يقصد البارى تصديق غير النبي عم فيما ادعاه لم يظهر الامر
[لم يطلع نخ] الخارق في يده موافقا لدعواه قلنا ان فيه حكمة لا نطلع عليها وهو الاستدراج والامتحان
لغيره وبيان معنى الاستدراج يجيء ان شاء الله تع بتوفيقه هذا بضم البارى وفتح العين
وسكون الياء قوله وهو الاستدراج والابتلاء لغيره اقول يعني اظهار الخوارق في يد مدعي
الالوهية حكمة لا نطلع عليها او الاستدراج للمدعي والامتحان لغيره ومعنى الاستدراج
هو كون العبد بعيدا من رحمة الله تع وقريبا الى عقاب الله تع تدريجا كما وقع في
المصادر بالفارسي الاستدراج اندك اندك دور كردن خدا ست بنده را از
رحمت ونزديك بعقابش قوله لانه لو جاز كذبه عقلا لبطلت دلالة المعجزة هنا اقول
هذا دليل لقول الشارح حيث قال كان صادقا فيما اتى به من الاحكام وفيه نظر لانه
لو لم يجز كذب الرسول عم عقلا فيما اتى به من الاحكام لم يكذبه العقلاء الكفرة فيما
اتى به من الاحكام مع انهم كذبوه على وجه المبالغة كما يدل عليه قوله تع يا حسرة على
العباد ما يأتيهم من رسول الا كانوا به يستهزؤن اللهم الا ان يقال ان تكذيبهم انما
يكون عنادا لا اعتقادا قال الشارح واما انه الاستدلالي فلتوقفه على الاستدلال
اقول يعني ان العلم الحاصل من الخبر خبر الرسول استدلالي لتوقفه على الاستدلال وهذا
الاستدلال مثل قولنا هذا الخبر صادق ومضمونه واقع لانه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة
وكل خبر كان كذلك فهو صادق ومضمونه واقع فهذا الخبر صادق ومضمونه واقع قوله
قيل الخ التصور بالمعجزة بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر اقول مورد هذا السؤال قوله لتوقفه

العلم الحاصل من خبر الرسول على الاستدلال وحاصل السؤال ان الخبر لو لاحظ مع الرسالة
لم يحتج العلم الحاصل من خبره الى الاستدلال المذكور فلا يصح قوله لتوقفه على الاستدلال و
واجيب عنه بان الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته وفيه نظر لانه لو كان كذلك
لم يصح عده من الصادق لان الخبر الملحوظ من حيث ذاته يكون محتملا للصدق والكذب
معا فلا يكون قسما من الخبر الصادق ولو كان الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث
الملحوظ من حيث ذاته مع قطع النظر عن المخبر لم يكن الفرق بين خبر الرسول وبين خبر
غيره في افادة العلم والجواب الحق هو قوله ان تصور الخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف
غيره ايضا بالواسطة فيكون العلم الحاصل منه استدلاليا قوله فهو الذي يعم
الثبات فيلغو ذكره اقول يعني لو كان معنى قول المص حيث قال في اليقين عدم
احتمال النقيض لكان ذكر قوله والثبات بعد قوله في اليقين لغوا لا طائل تحته
لان عدم احتمال النقيض الذي هو معنى اليقين على ما فسره الشارح يعم الثبات
فيكون قيد الثبات مندرجا تحت اليقين فلا حاجة الى ذكره بعد ذكر اليقين وفيه
نظر لانه تقدير على تقدير التسليم ودلالة لفظ اليقين على الثبات انما
يدل بالالتزام وهي غير معتبر قوله اللهم الا ان يراد عدم احتماله في نفس الامر وعند
العالم في الحال لا في المآل اقول فعلى هذا لا يكون ذكر اليقين مغنيا عن ذكر الثبات
لان عدم احتمال النقيض في الحال لا يستلزم الثبات لان الثبات يكون بعد الحال
لا في الحال قوله وفيه ما فيه اقول يعني في كلام المراد من عدم احتمال النقيض في نفس الامر
وعند العالم في الحال نظر كما كان في كلام الشارح لان قوله في نفس الامر يتناول الثبات
كما يتناول اليقين بالمعنى المذكور وفيه نظر ايضا لانه لا ذاهم قوله عند العالم في الحال الى

الى قوله في نفس الامر لا يتناول نفس الامر للثبات فافهم قوله والاولى ان يفسر اليقين
بالجزم المطابق اقول وفيه ما فيه لان الجزم المطابق هو الذي لا يحتمل النقيض وعدم احتمال
النقيض كما يتناول اليقين يتناول الثبات فلا حاجة الى ذكر الثبات بعد ذكر اليقين
لا يقال ان المراد من الجزم ههنا هو الجزم في الحال لا الجزم في المآل فلا يتناول الثبات
فيحتاج الى ذكر الثبات بعد ذكر اليقين لانا نقول لا مدخل للارادة في دلالة اليقين
وعدم دلالته بالمعنى المذكور على الثبات قوله ولا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي
مغن قوله عن هذا الكلام اقول يعني ان قول المص حيث قال يوجب علم الاستدلال
مغن عن قول الشارح حيث قال فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
وفيه نظر لان علم الاستدلال اعم من الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لان علم
الاستدلالي شامل للعلم اليقيني النظري والظن النظري بخلاف الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت فانه مخصوص لليقين ووجود العام لا يستلزم وجود الخاص حتى
يكون ذكر العام مغنيا عن ذكر الخاص لا يقال الظن ليس بعلم عندهم لما اشار اليه
بقوله لان هذا معنى العلم عندهم لانا نقول ان هذا انما يكون عند البعض دون
الجميع قوله وايضا ساير العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر اقول يعني
لما كان العلم الحاصل من خبر الرسول اعتقادا جازما مطابقا ثابتا كان كذلك
ساير العلوم النظرية فما وجه التخصيص بذكر الاول دون الآخر قلنا وجه التخصيص
كون البحث في العلم الحاصل من خبر الرسول دون غيره قوله والاقرب ان مراد المص
بيان قربه من الضرورية في اليقين وكمال الثبات اقول يعني والاولى ان يقال في
وجه التخصيص بذكر العلم الحاصل من خبر الرسول دون ساير العلوم النظرية ان مراد المص بيان

قرب العلم الحاصل من خبر الرسول الى الضرورى فى قوة اليقين وكمال الثبات
قوله العقول يعارضها الوهم اقول لقائل ان يقول لا يدرك الا المعانى الجزئية
كصداقة زيد لعمرو وعداوة ذيب للشاة والعقل لا يدرك الا الكليات
كما ان ادراك الكليات للحس فكيف يتصور بينهما المعارضة فان المعارضة فى
اللغة هى المقابلة على سبيل الممانعة وفى الاصطلاح اقامة الدليل على خلاف
ما اقام عليه الخصم وكلاهما لا يتصور بين العقل والوهم ويمكن ان يجاب عنه فان
المدرك للكلى والجزئى جميعا هو النفس لكنها تدرك الكلى بواسطة القوة العاقلة
وتدرك الجزئى بواسطة القوة الواهمة والحس فان النفس تدرك المعانى الجزئية بواسطة
القوة الواهمة وتدرك المحسوسات بواسطة الحواس والمراد من المعارضة ههنا هو جذب الوهم
النفس الى ادراك المعانى الجزئية والعقل الى ادراك الكليات وليس المراد من المعارضة
ههنا المعارضة الحقيقية حتى يرد هذا السؤال قوله والا وهذا الحديث مشهور لا متواتر
اقول المراد من هذا الحديث قوله عم البينة للمدعى واليمين على من انكر وقد وقع فى بعض
شروح الحسامى كالكافى مثلا ان هذا الحديث مشهور ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون المراد من المشهور ههنا هو المعنى اللغوى المقابل للخفى لا المشهور الاصطلاحى ح
وهذا المعنى اللغوى لا ينافى كون الحديث المذكور متواترا كما قال الشارح وان سلم
ان المراد من المشهور ههنا هو المعنى الاصطلاحى لكن الفقهاء قد استعملوا هذا الحديث
فى مرتبة التواتر فاخذ حكم التواتر فلهذا قال علم بالتواتر قوله كما وانما قطع النظر عنهما لا
عن دلالتهما الوجه فى عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة اعظم المعلومات الدينية منه
والخبر المقرون ليس كذلك اقول مثال الخبر الذى قطع النظر عن قرائنه كالخبر عن قدوم زيد الى

البيت من السفر عند سماع قومه الى بيته وهذا الخبر يفيد العلم لكن افادته
انما يكون بسبب القرينة وهى سماع قوم زيد الى بيت زيد عند الخبر عن قدوم زيد
الى بيته ولو قطع عن هذه القرينة لم يفد الخبر العلم فلا يكون خبرا صادقا ومثال
الخبر الذى لم يقطع النظر عن دليله مثل قوله عم البينة للمدعى واليمين على من انكر ودليله
الذى لم يقطع النظر عنه مثل قولنا هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر كان
كذلك فهو صادق والمقدمتان واقعتان ينتج فهذا الخبر صادق والمقدمتان واقعتان قوله لان الوجه
فى عد الخبر الصادق الخ وفيه نظر لان هذا الوجه انما يكون وجها لعد الخبر الصادق
سببا مستقلا من اسباب العلم ولم يكن وجها لاعتبار دليل الخبر والكلام فيه لا يقال ان
معظم الدينية هو ذات الله تعالى وصفاته وهما يعلمان من التغير ان العالم عقلا لا من خبر
الرسول كما قال الشارح فيما على وجود الصانع هو العالم لانا نقول ان كون العالم دليلا
لوجود الصانع لا ينافى كون خبر الرسول مفيدا وجدانا ان خبر الرسول وجود الصانع
عليه السلام مثلا ادعى رسالة من الله تعالى فثبوت هذه الرسالة يستلزم ثبوت الله تعالى
قوله وليس كذلك اقول يعنى توجيه من يقول قرينة الخبر ينفك عن ذلك الخبر واما دليل الخبر
فلا ينفك عن الخبر فلهذا اعتبر الدليل فى افادة الخبر العلم دون القرينة ليس بشئ يعنى هذا
التوجيه ليس بشئ لان دليل الخبر قد ينفك عن الخبر كالقرينة وهذا الانفكاك قد يكون بالنسبة
الى بعض الموارد وقد يكون بالنسبة الى بعض العلوم وقد يكون بالنسبة الى بعض الازمان
ومع هذا الانفكاك يكون الخبر المتواتر مفيدا للعلم قوله لانه كذلك فى كون خبر قوم يحكم العقل
بصدقهم لكنه بالبداهة فى التواتر وبالنظر فى الاجماع اقول يعنى خبر اهل الاجماع
فى حكم الخبر المتواتر فى كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكن الفرق بينهما ان العقل يحكم بصدقهم

في المتواتر بالبداهة وفي خبر الاجماع بالنظر اي بالدليل وهو قوله عم لا يجتمع امتي
على الضلالة فاذا كان خبر الله وخبر الملك في حكم خبر الرسول وخبر الاجماع في حكم
الخبر المتواتر انحصر الخبر الصادق على نوعين فلا اشكال في الحصر لقائل ان يقول ان الشيء
الذي كان في حكم شيء آخر لا يكون عين ذلك الآخر والخبر الصادق ينحصر في نفس الخبر
المتواتر ونفس خبر الرسول والذي في حكمهما خارج عنهما فلا ينحصر في نفس الامر على نوعين
المذكورين وبعضد قوله وحاصل الجواب انه على المسامحة لا على التحقيق قال الشارح رح وقد
يجاب عنه بانه لا يفيد نحو هذا بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة اقول
حاصل هذا الجواب ان خبر الاجماع ليس من الخبر الصادق لتوقفه على الاستدلال في
افادة العلم ويرد عليه السوال بخبر الرسول فان افادته العلم يتوقف على الدليل ايضا
بلا فرق بينهما مع ان خبر الرسول قسم من الخبر الصادق فلهذا اشار الشارح رح الى
ضعف هذا الجواب بلفظ قد التقليل حيث قال وقد يجاب قوله فان قلت هذا انما يتأتى
في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك اقول يعني قول الشارح رح حيث قال العقل
قوة للنفس ينافي لقوله العقل ليس آلة غير المدرك ووجه المنافاة بين القولين ان المفهوم
من قوله هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات ان العقل آلة للنفس عارض لها
قائم بها والمدرك هي النفس والمفهوم من قوله ليس آلة غير المدرك ان العقل هو نفس المدرك
فظهر المنافاة بين القولين المذكورين والجواب عنه ان المراد من العقل في قوله ليس
آلة غير المدرك هو العقل يعني الجوهر الذي يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات
بالمشاهدة فلا منافاة بينهما قوله هذا هو التعين بينهما والفرق واللف على مغايرتهما اقول
لو قيل ما الفرق بين التعريف الاول والثاني للعقل قلنا ان العقل باعتبار التعريف يكون عرضا مغايرا للنفس عارضا لها

لها قائما بها وهو اي تعريف الاول لقوله قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات
وباعتبار التعريف الثاني يكون نفس العقل عين النفس وهو اي تعريف الثاني قوله جوهر
تدرك به الغائبات آه قوله عدم تقييده بالضروري والاستدلالي وكونهما اقول يعني قال الشارح رح لما
العقل سبب للعلم كالحواس والخبر الصادق ولم يقيد العلم بالضروري او الاستدلالي او كونهما
اشارة الى ان العقل قد يكون سببا للعلم الضروري كالعلوم الحاصلة باول التوجه و
قد يكون سببا للعلم الاستدلالي كالعلوم الحاصلة بالنظر والفكر وقد يكون لنحوهما كا
لعلوم الحاصلة بواسطة الحواس والظاهر ان المراد بالضروري ههنا هو العلم الحاصل بلا
اختيار كالعلم بوجود نفسه ووجوده واول التوجه لا يستلزم الاختيار والمراد من قوله
وكونهما قبيل الضروري البديهي وكون الاستدلالي النظري وقيل المراد من قوله وكونهما
علم الالهامي قوله وفيه رد لفرقة الملحدين اقول يعني في قول الشارح رح حيث قال
العقل سبب العلم رد للقوم الملحدين فانهم يقولون العقل ليس سببا للعلم قوله هذا
دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما وهم لا لكثرة من العلوم المتسقة من الهند
سيات والعدديات كلها اقول يعني قول الشارح رح حيث قال بناء على كثرة الاختلاف دليل
لبعض الفلاسفة بان العقل ليس بسبب للعلم في الالهيات لكثرة الاختلاف فيها من
العقلاء وليس دليلا للسمنية حيث قالوا العقل ليس سببا للعلم في جميع النظريات لانه
لكثرة الاختلاف في علومهم اعني العلوم المتسقة بتشديد التاء من الهندسيات و
والعدديات لكن البعض قد توهم انه دليل السمنية وليس كذلك قوله لان هذا انما عدم
العلوم الالهية اي ذات الله وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات اقول حاصل هذا
الكلام ان يقال ان جانب الفلاسفة من نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات لانه لا اتفاق فيها لما وقع كثرة الا

الاختلاف بين العقلاء فيها مع انها واقعة فلا يفيد العلم فيها لقائل ان يقول ان الاهتداء لا ينضبط
العقول في معرفة الله تعالى فيكون نظر العقل مفيدا في الالهيات فوقع التناقض في كلام الفلاسفة
فكانهم قالوا ان نظر العقل مفيد للعلم في الالهيات ولم يفد فيها قوله لكنه يرد ان يقال هذه
الطائفة انما ينبغي العلم لا الظن اقول محصل هذا القول انهم ينفون العلم في الالهيات
ويثبتون الظن فيها فلا تناقض في كلامهم وهو ليس بشيء لان دليل من يقول ان نظر العقل
مفيد للعلم في الالهيات قطعي مفيد اليقين ولو لم يكن دليل النافي قطعيا لم يفد نفيه
ولم يكن معارضا له كما اشار اليه الشارح بقوله فلا يكون معارضا له قوله لعلهم يدعون
الظن في هذه المسئلة ايضا اقول في هذا ايضا حمل النظير على النظير وكذا حمل النقيض
على النقيض توجيه الاول مثل ان يقال ان الفلاسفة يدعون الظن في هذه المسئلة كما
يدعون اهل الملة اليقين فيها وتوجيه الثاني مثل ان يقال ان الفلاسفة يدعون الظن
في هذه المسئلة كما ينفون اليقين عنها اي عن هذه المسئلة اعني قول الفلاسفة ان
نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات قوله يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد
في نفسه اقول ان مراد الشارح من الشيء في قوله اما ان يفيد شيئا ولا يكون فاسدا
هو الحكم المطابق للواقع بقرينة الحق لا الزام الخصم حتى يرد هذا المذكور قوله
والقول بعدم افادتها تقول اقول معنى التقول هو التلفظ بلا معنى قوله هذا انما ينفي
العلم بالافادة لا نفس الافادة اقول لفظ هذا اشارة الى قوله فان قيل كون النظر
مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف يعني ان قيل من جانب السمنية او من جانب
بعض الفلاسفة ان كان كون النظر مفيدا للعلم لا يقع فيه الخلاف والحاصل ان هذا السؤال
انما ينفي العلم بافادة النظر العلم ولا ينفي نفس الافادة والكلام في نفي نفس افادة العلم الا ان يقال

ان يقال ان العلم بالافادة فرع بعد ثبوت نفس الافادة لازم للافادة ونفي اللازم يستلزم نفي
الملزوم او نقول لا نم ان السؤال المذكور نفى العلم بالافادة بل انما نفى كون النظر مفيدا
للعلم وذلك الكون ليس نفس العلم وهذا الحكم الكون لازم للافادة اعني افادة النظر العلم ونفي
اللازم يستلزم نفي الملزوم قوله وههنا توجيه آخر لكن لا يساعده المقام اقول الظاهر
ان المراد من هذا التوجيه ان النظر لو افاد العلم لافاد العلم بكون النظر مفيدا للعلم
فيكون الثاني لازما للاول ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم قوله اي اثبات افادة
النظر بافادة فذلك لان القضية الكلية اعني قولنا كل نظر صحيح مشتمل على احكام
جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه اقول حاصل
هذا الكلام انه لو كان كون النظر الصحيح مفيدا للعلم نظريا لزم الدور في اثباته وانه
محال وانما لزوم الدور على ذلك التقدير فلان تلك القضية الكلية اعني قولهم كل نظر
صحيح يفيد العلم لو يستفاد حكمها عن نظر مخصوص مندرج تحت تلك الكلية
الذي يستفاد حكمه عن حكم تلك الكلية لان احكام الجزئيات المندرجة تحت
الكلية تستفاد عن حكم تلك الكلية كما يستفاد مرفوعية زيد في قولنا ضرب زيد
عمروا عن قولهم كل فاعل مرفوع فلو استفاد حكم قولنا كل فاعل مرفوع عن مرفوعية
زيد في المثال المذكور لزم اثبات مرفوعية زيد بمرفوعية نفسه وهو لازم الدور فانه
محال وكذا الحال فيما نحن فيه لان قولنا كل نظر صحيح قضية كلية مشتملة على جزئياته
التي تستفاد احكامها عن حكم تلك الكلية وتلك الجزئيات مثل قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث يفيد ان العالم حادث فحينئذ لو كان الانظار الجزئية وافادة هذا النظر
المخصوص النتيجة انما يستفاد عن حكم القضية الكلية اعني قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم فلو استفاد

حكم تلك الكلية عين حكم قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلا لزم الدور وهو ظ
فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو باطل وجوابه ما قال انه رح حيث قال قد يثبت بنظر مخصوص
لا يعتبر عنوانه بنظر فيما هذا الاستفادة حكم الجزئي المذكور من حكم الكلية المذكورة فلا
يلزم الدور من استفادة حكم القضية عن حكم الجزئي الذي لا يعتبر اندراجه تحت الكلية
ولا يعتبر خصوصية مادة ذكر الجزئي بل يعتبر كونه نظرا صحيحا مشتملا على جميع شرايط
افادة العلم قوله وقد يقال انه في اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة
العلم بالحكم عن نفس الحكم ولا خلل فيه اقول هذا القول منع اللزوم في قوله
اثبات النظر بالنظر دور منع لزوم الدور وحاصله ان يقال لا نم لزوم اثبات
النظرية بالنظر على تقدير كون النظر مفيدا للعلم نظريا بل يلزم اثبات العلم بالحكم
النظري بنفسه بتقدير العلم والحكم معا فلا فساد من الدور وحينئذ فيه اثبات
العلم بالحكم بنفس النظر وان رح قد ابطل هذا القول في شرح المقاصد بان قال
ان اللازم هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر وهو دور
صريح قوله اي توقف الشيء على نفسه اقول هذا تفسير للدور وفيه نظر لان الدور
ليس توقف الشيء على ما يتوقف عليه من جهة واحدة وتوقف الشيء على نفسه لازم للدور
لا نفسه حتى يصح تفسيره به واشار اليه بقوله وحاصل الدور قوله حاصله انا نثبت
الكلية بشخصية ضرورية اقول يعني حاصل قول الشارح رح حيث قال والنظري كذا يثبت
بنظر مخصوص والمراد من الكلية ههنا هو قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم والمراد من
الشخصية مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وهو مفيد لقولنا العالم حادث
لا بقاء كل نظر مخصوص يفيد نتيجة ولا يفيد غير تلك النتيجة فكيف يكون الكلية استفادة

حينئذ من ذلك المخصوص فلا يصح قوله انا نثبت الكلية بشخصية لانا نقول ان معنى قوله انا
نثبت الكلية النظرية مثل قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم بشخصية ضرورية مثل قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث انا نستدل على ثبوت قولنا كل نظر صحيح مفيد العلم بثبوت قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث العالم حادث مع قطع النظر عن خصوصية تلك المادة ومع
اعتبار اجتماع جميع شرايط فيكون طريق ذلك الاستدلال هكذا كل نظر صحيح يفيد العلم لان
مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بالضرورة بان العالم حادث وسبب
افادة هذا العلم ليس الا كونه صحيحا مجتمعا لجميع شرايط مع قطع النظر عن خصوصية المادة
لئلا يتوهم ان سبب الافادة المذكورة هو خصوصية المادة بل السبب لافادة المذكورة هو
كونه نظرا صحيحا وكل نظر صحيحا صحيح يفيد العلم كذلك وهو المط قوله ويجوز ان يكون الكلية
نظرية والشخصية ضرورية لانا لم يؤخذ بعنوان الكلية يستلزم نظر المحمول فيها ايضا
اقول قد بين ان المراد من الكلية والشخصية فيما قبل ذكر ما ذا ولا حاصل ان هذه الشخصية لو
اخذت بعنوان الكلية باعتبار الاندراج تحت الكلية يكون حمل المحمول على الموضوع
في تلك الشخصية نظريا كما كان في الكلية فلا يجوز استفادة حكم الكلية عنه والمراد
بعنوان الكلية ههنا نظريتها واما اذا اخذت تلك الشخصية من حيث ذاتها مع قطع
النظر من اندراجها تحت الكلية يكون تلك الشخصية ضرورية ويكون المحمول على الموضوع
بعينها ضروريا وربما على ذكر التقدير وهو معنى قوله فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه
من حيث خصوصه ذاته قوله ولا خلل فيه اقول هذا اشارة الى منع الدور لكن لا حاجة اليه
في منع الدور لا ضرورية الشخصية تمنع الدور قوله فيه ح على عكس ما فات الاوهام اقول
المراد من مرفات الاوهام ملاحظة الدور وتوقف الشيء على نفسه قوله والاولى ان يقول من غير احتياج

اي السبب لانه ما يحصل باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب اقول الظاهر من مراد الشارح
من التفكر في قوله من غير احتياج الى التفكر الذي هو من غير احتياج الى شيء من الاسباب او
نقول ان علم عدم الاحتياج الى التفكر يستلزم عدم الاحتياج الى السبب من الاسباب قوله
وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلائم تقرير الشارح لما سنوقف اقول يعني جعل قوله من غير
احتياج الى التفكر تفسير القوم باول التوجه غير ملائم لتعريف تقرير الشارح لان الشارح
قد فسر الاكتسابي فيما بعد بمباشرة الاسباب بالاختيار وهو اعم من الاستدلالي وغيره
من البديهيات فلو جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسير القوم له باول التوجه لزم
ان يكون الضروري اعم من البديهيات وكذا يلزم ان يكون بين الضروري والاكتسابي
عموم من وجه بان يجتمعا في الاوليات والضروري يوجد بدون الاكتسابي فيما
يحصل بلا اختيار والاكتسابي يوجد بدون الضروري في الاستدلاليات فمع هذا
يلزم التداخل بينهما مع ان المص جعلهما متقابلين في المطلوب اذ ان الاكتسابي فيما
جعله المص في مقابلة الضروري كان بمعنى الاستدلالي لا اعم منه فافهم قوله الظاهر
من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة
الاسباب بالاختيار اقول المراد من عبارة المص في الضروري هي قوله وما ثبت منه بالبديهة
كالعلم بان الكل شيء اعظم من جزئه فهو ضروري وفي الاكتسابي هو قوله وما ثبت بالاستدلال
فهو اكتسابي والمراد من تقرير الشارح في الضروري هو قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء
والاعظم لا يتوقف على شيء وفي الاكتسابي هو قوله اي الحاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب
قوله ويرد عليه ان المثال بالعقل يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور
اقول محصل هذا السؤال ان المثال المذكور في الشرح للضروري يلزم ان يكون اكتسابيا لا ضروريا

بالالتفات واجب والالتفات من مباشرة الاسباب بالاختيار ويمكن ان يجاب عنه اما
اولا فلانا لا نم ان هذا الالتفات من مباشرة الاسباب بالاختيار فان الالتفات
الفعل اي الجوع والعطش ليس بالاختيار وههنا كان كذلك وان سلم انه الالتفات
الفعل الى شيء كان بالاختيار والمثال لا يجب ان يكون مطابقا للممثل واما ثانيا فلان
المراد من المباشرة الاسباب هو الاسباب التي كانت بعد الالتفات العقل بالاختيار
قوله وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات
مهملا اقول حاصل هذا المطلوب القول ان العلم بالتجربيات والحدسيات كان خارجا
عن الاقسام فلا ينحصر العلم الحاصل بنظر العقل والضروري والاكتسابي لان العلم
بالتجربيات ليس ضروريا بمعنى عدم المقدورية وكسبيا لانه لا يحصل بمجرد مباشرة الا
سباب بل يحتاج الى التجربيات وكذا حال الحدسيات والجواب عنه ان التجربيات
والحدسيات كلاهما من مباشرة الاسباب فيكونان داخلين تحت الكسبي قوله فالاولى
ما في بعض الشروح من ان البديهي عدم توسط النظر اه اقول حاصله ان البديهي
ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب وهو مطلق ضروري المقابل للكسبي والاستدلالي
فعلى هذا يكون البديهي مرادفا للضروري والاستدلالي للكسبي ووجه اولوية هذا
التقسيم عدم ورود السؤال المذكور عليه قوله كانه ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة
انه قسم من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا اقول
ان للضروري معنيين احدهما ما يكون في مقابلة الاكتسابي وهو ما لا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق والثاني ما يكون في مقابلة الاستدلالي وهو ما لا يتوقف حصوله على نظر
وكسب كما ذكر في علم الميزان والاكتسابية ما يحصل بمباشرة الاسباب والاستدلالي ما يتوقف حصوله

على نظر وكسب وبالمعنى الضروري اخص مطلقا من مطلق الكسبي والاكتسابي اعم مطلقا من
الاستدلالي وبين الضروري بالمعنى الاخير وبين الاكتسابي عموم وخصوص من وجه وبين
المعنى الاول للضروري وبين الاستدلالي تباين كلي قوله فلا يلزم ان يكون العلم بحقيقة الواجب
ضروريا هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لما كان الضروري ما لا يكون مقدورا
للمخلوق لزم ان يكون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لانه غير مقدور للمخلوق فاجاب بقوله
ان الضروري قسم من العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا ولقائل ان
يقول ان هذا السؤال مع جوابه ليس بشيء لان الكلام في علمنا الحادث ولا طريق لنا بان
نعلم حقيقة الواجب لانه ممتنع الحصول لنا كما ذهب اليه الحكماء والضروري ما يكون متصفا
بالحصول بالعقل وان لم يكن مقدورا للمخلوق فعلى هذا يرد السؤال حتى يجاب واما على مذهب
المتكلمين يجوز ان نعلم حقيقة الواجب وان لم يكن مقدورا لنا وهذا لم يتصف بالحصول
والضروري انما يتصف بالحصول بالعقل ولقائل ان يقول ان العلم لو حصل لنا بحقيقة الواجب
بلا اختيارنا يكون حادثا ضروريا فلا فساد فيه لانه لا يقوم بحقيقة الواجب حتى يكون
محلا للحوادث بل يقوم بانفسنا قوله وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة
وذكر البعض حمله على ما هو عليه لكن نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها اقول
فعلى ما اختيار الشارح يقال الضروري ما لا دخل لقدرة العبد في تحصيله وعلى ما
اختاره البعض المذكور يقال الضروري ما لا استقلال في تحصيله قدرة قوله يشير الى ان
الكلام في علم التصديقيات فانهما اقول يعني تفسير الشارح الضروري الذي في مقابلة
الاستدلالي بقوله ما يحصل بدون فكر ونظر يدل اشارة الى ان الكلام في العلم التصديقي
لانهما اي الضروري بهذا المعنى والاستدلالي قسمان من التصديق قوله وجه التناقض انه جعل الضروري

ي في مقابلة الاكتسابي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري
والاستدلالي فكان قسم الشيء قسما منه اقول يعني وجه التناقض في كلام صاحب
البداية انه جعل الضروري في مقابلة الكسبي وجعل العلم الحاصل بنظر العقل قسما
من الكسبي ثم قسم العلم الحاصل بنظر العقل الى الضروري والاستدلالي فيكون الضروري
قسما من الكسبي بمعنى الاكتسابي لان ما حصل بنظر العقل قسم من الاكتسابي والضروري
قسم ما حصل بنظر العقل وقسم القسم قسم فيكون الضروري قسما من الاكتسابي
مع انه جعل الضروري اولا في مقابلة الاكتسابي فيكون قسم الاكتسابي قسيما له
فيكون الضروري ثانيا غير كسبي وثانيا كسبيا على مقتضى تقسيمه وهو تناقض وحاصل
الجواب عنه اي عن هذا التناقض ان للضروري معنيين احدهما ما يحصل للعبد بلا
اختيار العبد وقدرته وبهذا المعنى يقابل الاكتسابي وثانيهما ما يحصل بلا فكر
ونظر وبهذا المعنى يكون الضروري قسما من الاكتسابي ومقابلا للاستدلالي فلا تناقض
ههنا نعم يرد عليه ان كل ما حصل بلا فكر ونظر لا يلزم ان يكون اكتسابيا لان ما
حصل بلا اختيار وقدرة من العبد يصدق عليه انه حصل بلا فكر ونظر اللهم الا
ان يقيد هذا الضروري بتوجه النفس بان يقال الضروري ما لا يتوقف حصوله
على نظر وفكر بعد توجه العقل اليه قوله وليت شعري كيف تخيل التناقض ابتداء
وقد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب اقول فيه نظر لان العلم للخلق على الاطلاق
ليس محتاجا الى السبب بل المحتاج اليه هو العلم الكسبي للخلق ثلثة الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل كما قال الشارح عن صاحب البداية العلم الحادث نوعان
ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسب واختيار كالعلم بوجوده والاكتسابي

وهو ما يوجده الله تعالى في نفس العبد بواسطة كسبه وهو مباشرة الاسباب وهي ثلثة المذكورة
ههنا قوله فليس الاسباب المباشرة مع يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بمباشرة الاسباب
فيتناقض اقول فيه نظر لان الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل والحاصل بنظر العقل قسم
من الكسبي وقسم القسم قسم فيكون الضروري قسما من الاكتسابي وهو تناقض لان
الضروري قد مر انه مقابل الاكتسابي وجوابه ما ذكرناه قبل هذا قوله ولو سلم فيجوز
ان يكون بين القسم والاقسام عموم وخصوص من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب
المباشرة والقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا اقول يعني لو سلم ان المقسم للضرورية
والاستدلالي هو الاكتسابي بواسطة ما حصل بنظر العقل فيجوز ان يكون بين المقسم اعني
الاكتسابي وبين القسم اعني ما حصل بنظر العقل عموم وخصوص من وجه بان يجتمعا في
الاستدلالي ووجد الاكتسابي بدون ما حصل بنظر العقل فيما يحصل بالحواس ووجد
ما حصل بنظر العقل بدون الاكتسابي بالضروريات كالعلم بوجوده وجوعه فيكون
الضروري قسما مما حصل بنظر العقل ولا يكون قسما من الاكتسابي فلا تناقض ههنا
لقائل ان يقول ان الحاصل بنظر العقل لا يخلو اما على الاطلاق قسما من الاكتسابي او مقيدا
بكونه استدلاليا فعلى الاول لا يجوز وجود ما حصل بنظر العقل بدون الاكتسابي وعلى
الثاني لا يلزم ان يكون قسم الشيء اعم منه لعدم وجود الاستدلالي بدون الاكتسابي قوله يعني
سواء جعل الضروري في مقابلة الاكتسابية او الاستدلالية قوله نعم يرد على التقسيم انه
منتقض بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله باول النظر
اقول المراد من التقسيم انه قول الشارح حيث قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري
وهو ما يحصل باول النظر من غير فكر واستدلالي وهو ما يحصل بالفكر وكون قوله من غير فكر تفسيرا لقوله باول

النظر فلا يتوجه السؤال على الحد بالحدسيات والتجربيات لانهما وان احتاجا الى فكر ضرورية
لحصولهما بلا فكر الذي هو ترتيب امور معلومة قوله قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت اقول قائله
يقول لو كانت الصحة ههنا بمعنى الثبوت لزم ان يكون استدراكا لا حاجة اليه لان الشيء
المضاف اليه للصحة بمعنى الثابت المستلزم للثبوت اللهم الا ان يراد من الشيء معناه
اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه وهو بهذا المعنى يتناول الموجود وغير الموجود
بخلاف المعنى الاصطلاحي فانه مخصوص بالموجود عند اهل الحق لان الشيء عندهم
بمعنى الموجود والثابت والمتحقق في الخارج قوله وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه
ركاكة وايهام بخلاف المقصود اقول هذا الجواب رد لقول من قال يجوز ان الصحة ههنا
بمعنى الثبوت بثلثة اجوبة احدها ان الصحة بمعنى الثبوت اصطلاح جديد لم يسمع عن احد
فلا اعتبار له والثاني ان الصحة لو كانت بمعنى الثبوت لزم الاستدراك كما ذكرنا قبل
هذا والثالث ان جعل الصحة بمعنى الثبوت هو جعل اللفظ والاعلى خلاف ما هو المقصود
منه لان الصحة يدل بحسب الوضع على خلاف الفساد وكذا الثبوت يدل على كونه مقابلا
للانتفاء قوله اي ان كلمة كان ههنا غير مرضية فتأمل اقول يعني لفظ كان في قول
الشارح حيث قال فكان الاولى غير مرضية لحصول المعنى المقصود بدونه قوله فتأمل
اشارة الى جواب من قال بل هو مرضية جاءت لحسن الكلام فاشار الى الجواب يعني
لا حسن معه بل كان به الكلام طويلا بلا فائدة قوله اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف
اقول يعني قول الشارح حيث قال ما يعلم به الصانع ليس من تعريف العالم بل التعريف هو قوله
ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات وذكر قوله ما يعلم به الصانع بعد التعريف اشارة
الى وجه التسمية بما سوى الله بلفظ العالم فانه من العلامة لوجود الصانع فلهذا اسمي بالعالم بفتح اللام لكن

لا يلزم منه ان يكون كل واحد من الموجودات الداخلة في العالم اي يكون دالا على وجود الصانع
لان كثيرا من العالم لا يعلم وجوده فضلا عن ان يدل على وجود الصانع كما قال الله تعالى ومما لا
يعلمون في قوله سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا
يعلمون قوله ولا يلزم الاستدراك اقول يعني قوله مما يعلم به الصانع ليس من تعريف العالم و
لا يلزم الاستدراك وانما ان المستدرك على ذلك التقدير يكون قوله موجودات لان ما يعلم به
الصانع يجب ان يكون موجودا فلا حاجة على ذلك التقدير ان يقال من الموجودات
وفيه نظر لان دلالة قوله مما يعلم به الصانع انما يكون بالالتزام فلا عبرة لها في التعريفات
مع انها غير مشهور قال الشارح رح يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات
وعالم الحيوان اقول يريد الاجسام والاعراض وامثالها من النبات والحيوان انما ذكره
اراد ان لفظ العالم اسم مشترك بين امثال هذه المذكورات من الاجناس وبين كل العالم
فيطلق لفظ العالم على كل واحد من هذه المذكورات كما يطلق على كل العالم ولا يقال
عالم زيد بل يقال زيد من العالم قال الشارح رح مذهب الفلاسفة انه قدم السموات
بموادها وصورها وا... اقول المراد بالمواد الهيولى والمراد بالصورة اعم
من ان يكون صورة جسمية او نوعية والهيولى جوهر بسيط لا يكون وجوده بالفعل
بدون ما حل فيها من الصورة الجسمية والنوعية والصورة الجسمية جوهر من شأنه
ان يخرج محله من القوة الى الفعل والصورة النوعية جوهر يختلف به الاجسام انواعا
والشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة حد الواحد كشكل الكرة او احاطة الحدود
كشكل الغير الكرة قال الشارح رح وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع رح يعني
انه لا يخلو قط عن صورة ما اقول يعني ذهب الفلاسفة الى قدم العنصريات بموادها وصورها

ها وانما قال لكن بالنوع لئلا يتوهم قدم العنصريات باشخاصها وفي شرح المطالع العناصر
قديمة بجنسها بان كانت تقبل كل صورة صورة اخرى من جنسها لا اول لها قوله المشهور ان الصورة
العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا اقول يعني قدم الصورة
العنصرية بجنسها ان انواع العنصر لا ينعدم بسرها وان جاز انعدام كل واحد منها بالانفراد
كما قال هذا المحشي حتى جوزوا حدوث نوع النار وكل حادث يجوز عدمه بخلاف
القديم فان عدمه محال قوله لكنه يشكل ببقاء صورة الاستقصات الاربعة في امزجة
المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا واراد النوع الاضافي اقول
هذا القول استدراك عن قوله جوزوا حدوث نوع النار وحاصل هذا الاشكال ان
يقال كيف يجوزون حدوث نوع النار مع ان صورة الاستقصات الاربعة التي
احدها النار باقية في امزجة المواليد القديمة فيكون الصورة النوعية النارية قديمة
قوله مال الى هذا يعني مال الشارح الى ان صورة الاستقصات قديمة في المواليد القديمة واراد
النوع الاضافي فلهذا قال لكن بالنوع قوله قيد بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى اقول
يعني قال الشارح رح ومعنى قيامه بذاته باضافة القيام الى الضمير الراجع الى العين الممكن ولم
يقل معنى القيام بالذات احترازا عن قيامه تعالى فان معنى قيامه تعالى بذاته عند المتكلمين
ليس ان يتحيز بنفسه قوله ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض
كالسرير والمشهور انه ليس بعين اقول يعني ان تعريف العين بقوله ما له قيام بذاته الى
متحيز بنفسه صادق على المركب من العين والعرض كالسرير المركب من قطع الخشب ومن
هيئة الاجتماع فانه قائم بذاته مع انه ليس بعين في المشهور لان ذلك من قبيل قولهم و
المركب من الداخل والخارج خارج وانما قال والمشهور انه ليس بعين لانه على خلاف المشهور عين

كما في المركب من الجوهر والعرض القائم بذلك الجوهر فوجود الكل متأخر للمذكور قال الشارح
ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه ولهذا
امتنع انتقاله عنه اه حاصل هذا الكلام ان عروض الوجود للعرض انما يكون في
موضوعه فيكون وجوده في نفسه عين وجوده في موضوعه بلا تفاوت فلهذا امتنع انتقال
العرض عن موضوعه لا يقال ان قوله وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه بعينه
ليس بشيء لانه يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بموضوعه بتفريع القيام على الوجود في
نفسه فان الفاء في قوله فقام للتفريع والتعقيب لانا نقول ان كون قيام العرض
بالموضوع بعد وجوده في نفسه لا يستلزم المغايرة بين الوجود في نفسه وبين الوجود
في موضوعه لان القيام بالموضوع عين الوجود في الموضوع لا يقال عروض الوجود
للعرض يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال لانا نقول لا نم ذلك الاستلزام وانما يستلزم
ان لو كان في وجود الوجود موجودا في الخارج هو مم وان سلم انه موجود في الخارج
لكنه لا نم ان قيام العرض بالعرض محال على الاطلاق بل المحال ان لا ينتهي الى الجوهر
وههنا ينتهي الى الجسم وقوله فلهذا امتنع انتقاله عن موضوعه فيه لان انتقال العرض
عن موضوعه في بعض المواضع ظاهر كالحرارة فانها تنتقل من النار الى الشيء المقارن
للنار وكالرائحة فانها تنتقل من ذي الرائحة الى ما قارنها من الاشياء كالصوت فانها
تنتقل من المصوت الى الهواء المقارن للمصوت والجواب عنه انا لا نسلم ان الحرارة و
وغيرها من المذكورات تنتقل عن موضوعها بل من عادة الله تعالى ان يخلق الحرارة وغيرها
كالرطوبة والصوت في مقارن النار وفي مقارن ذي الرائحة وفي مقارن المصوت
فلا انتقال في شيء منها عن موضوعها قوله بان التقاطع يتحقق باربعة بان تلاقي اثنان يخرج احدهما

على ثالث يقوم رابع اقول هذا على قول من قال لابد في كل جسم من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الا
بعاد الثلثة على زوايا قائمة قوله ليتحقق عليه ثمانية لوجوب الثمانية في الجسم فكيف قوله التقاطع
يتحقق باربعة قلنا ان الثمانية توجد باعتبار اطراف الاربعة مع تقاطع الابعاد الثلثة على
زوايا قائمة لو تألف اثنان يجنب احدهما ثالث يقوم على ذلك الثالث رابع حصول
هكذا او يحصل منه ثمانية زوايا قائمة قوله والا فللعقل فرض كل شيء اقول فيه نظر لانه يمتنع
للعقل فرض صدق الكلي على كثيرين لانه فرض ممتنع قوله وان امكن دفعه بان المقصود
هو ما ثبت وجوده اقول يعني المقصود من قوله العين اما مركب وهو الجسم او غير مركب
كالجوهر فان قيل لم ره وانما قال المص كالجوهر ولم يقل وهو الجوهر كما قال في القسم الاول
وهو الجسم احترازا عن ورود المنع بمثل الهيولى والصورة والعقول والنفوس
المجردة عن المادة فانها جواهر غير مركبة قال هذا الجزء ولو قال وهو الجوهر الذي
لا يتجزى لم يرد السوال على الكلام بان الاشياء الاربعة المذكورة لان هذه الاربعة غير
ثابتة عند المتكلمين احتمال جزء لا بد له الدليل على حدوثه بناء على غرض المص وهو بيان
حدوث العالم بجميع اجزائه المراد من هذا الدليل وهو عدم خلو الاعيان عن الحركة
والسكون قوله بخلاف نفس الحدوث فان اكثر الناس قائل بها ولهذا لم يلتفت اليه اقول
هذا جواب عن سوال مقدر تقديره ان يقال لما كان احتمال المركب من الجواهر لم يلتفت اليه كان
نفس الحدوث ايضا مما يلتفت اليه واجاب عنه بهذا القول لان اللازم هذا ان السبب
بهذا اللزوم ههنا ما بين الكرة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي في جزئين كرة حقيقية
الكرة الحقيقية هي الجسم الذي يحيط به سطح واحد مستدير في داخله نقطة يكون نسبة
جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية في جميع الجوانب هكذا في شرح الاستاذ

قوله يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة وكذا المعلومات
علم الله تعالى اكثر من المعلومات قدرته تعالى مع ان كلاهما غير متناه اقول اجيب عنه بان
الكلام فيما دخل تحت الوجود لا فيما هو وهم محض قوله تلك القضية مهملة لا كلية اقول
المراد من تلك القضية قوله النقطة نهاية للخط قوله فان نهاية الخط احد سطحي الجسم
الخ ولم نقطة يلاحظ وكذا المركز اقول المراد من الجسم الجزء ولما هو الجسم الطويل
الذي ينتهي طرفاه الى الجزئين الذين لا يتجزيان والمركز نقطة يلاحظ قال الشارح
في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات
الهيولى والصورة والمواد الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من
اصول الهندسية المبنية عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام
عليها اقول اكثر اصول الهندسية مبنية على ثبوت الكم المتصل الموقوف ثبوته
على ثبوت الهيولى والصورة واثبات الجزء الذي لا يتجزى يبطل ثبوت الهيولى
والصورة وبطلان ثبوتهما يستلزم بطلان ثبوت الكم المتصل وبطلان ثبوت الكم
يستلزم بطلان كثير من اصول الهندسية وبطلان ثبوت هذه الاصول يستلزم
بطلان ثبوت دوام حركة السموات والارض وبطلان ثبوت الخرق والالتيام
على السموات قوله فيما فيه الاستمرار الاول اقول يعني استمرار الوجود الاول اعني الوجود
في الدنيا اذ لا انتهاء لها بناء في الحشر لان الحشر عبارة عن اجتماع الاجزاء
الاصلية بعد افتراقها وهو انما يكون في الاخرة قوله ولعل الشارح اطلع على دليل
يبنى عليه آه اقول الظاهر ان هذا الكلام طعن للشارح لاستناده الدوام اي دوام
حركة السموات الى اصول الهندسية دون اصول الحكمة فان ادلة دوام الحركة المذكورة

كونه في كتب الحكمة المشهورة المتداولة واما في الهندسية فغير مشهور بل غير معلوم
فاستناد دوام حركة السموات الى اصول الهندسية دون اصول الحكمة غير معقول
اللهم الا ان الشارح قد اطلع في الهندسية يبنى عليه دوام حركة السموات فلهذا
جعل مبنى دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام على اصول الهندسية
قوله الخ وجها بكلمة ما لا هي عبارة عن الممكن وهل يمكن الحدث واما الا انها ونى
فلا يصح اخراجها اقول فيه نظر من وجهين احدهما ان كل ممكن ليس بحادث
بل بعضه قديم كصفات الواجب فانها ممكنة في نفسها مع انها ليست بحادثة
كما بين في المطولات والثاني ان صفات الواجب ليس بعرض لان العرض ما
يكون تابعا للغير في التحيز كما فسره الشارح بقيام العرض بالغير بقوله ان يكون
تابعا له في التحيز وصفات الله تعالى ليست غير الله تعالى ولا يكون تابعا له في التحيز
لانها ليست بتحيز من اصله قال الشارح والاكوان هي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون اقول قيل الاجتماع هو كون الاشياء متصلة بمجتمعة والافتراق
عكسه كما والحركة كون الجسم او الجوهر في حيز مسبوق بكون آخر في حيز آخر والسكون
كون احدهما في حيز مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز كما قال الشارح فيما بعد والقائل
ان يقول اي كون الشيء في الحيز خارج عن هذه الاقسام قال الشارح كالالوان والطعوم
والروائح اقول انما قال كالالوان بالكاف التشبيه اشارة الى ان العرض ليس بمنحصر
في هذه الانواع الاربعة المذكورة ههنا فان العلم مثلا عرض مع انه ليس من هذه الانواع
المذكورة وانما ذكر هذه الانواع الاربعة فيما بين انواع الاعراض دون الغير لانها انواع
مشهورة مناسبة لهذا المختصر قوله ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها ... الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور عنبر ...
وكفى عبده ١٢٧٥

لحمة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب راى
الشارح او مذهب بعضهم اقول ثم هذا المحشي ان المراد من الجوهر الواحد
المذكور هيهنا هو الجوهر البسيط وليس كذلك بل المراد من الجوهر الواحد هيهنا هو
الجوهر الواحد في الهيئة سواء كان مركبا في حد ذاته او بسيطا لان الظاهر
والمتبادر من قوله ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج
الى اكثر من جوهر واحد احتراز عن الاعراض النسبية الغير المحسوس
التي يحتاج الى الجوهر المتعددة كالوضع والنسبة مثلا فان الوضع
محتاج الى الموضوع والموضوع له والنسبة محتاجة الى المنتسبين
فيكون قول هذا المحشي ولعل ما في الكتاب راى الشارح او مذهب
بعضهم غير معقول قوله لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع اقول هذا القول
ليس بمناسب لهذا الموضوع وان سلمنا انه مناسب لهذا الموضع
لكن لا نم ان قصد ايجاد الموجود ممتنع مطلقا بل الممتنع ايجاد الموجود
بالوجود السابق من هذا الايجاد اللهم الا ان يقال ان المراد من القصد هيهنا
هو قصد الواجب فان قصد الواجب لايجاد الشيء يوجب ايجاده فلو قصد
ايجاد الموجود لزم وجود الموجود واللازم باطل والملزوم مثله لانه يلزم منه
تحصيل الحاصل لو كان المراد من الوجود المذكور هو الوجود السابق من هذا
الايجاد المقصود قوله واعترض بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه كان بحسب الذات لا بحسب
الزمان فيجوز مقارنة الوجود زمانا والحاصل هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل

قبل اقول وحاصل هذا الاعتراض ان وجود الموجود بقصد القاصد لا يلزم
منه حدوثه ولا تحصيل الحاصل واما عدم حدوثه فلانه يجوز ان يكون ذلك
الوجود مع القصد زمانا لا مسبوقا به كما كان في ايجاد الموجب اما عدم
تحصيل الحاصل فلان الحاصل بهذا القصد ليس الوجود السابق بل هو غيره
وهو لا يجدي نفعا بل يلزم منه فاين احدهما عدم الفرق بين ايجاد الموجب
والمختار على ذلك التقدير والثاني كون الشيء الواحد موجودا بوجودين
مع انه لا يخلو عن الحدوث والقصد الكامل هو القصد الذي يوجب حصول
المقصود قوله ان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية اقول
هذا السؤال مع سؤاله فيما بعد هو قوله نعم يرد [illegible]
لان المستند اليه للقديم على التقدير الاول يكون حادثا لدخول الشرايط
الحادثة المتعاقبة فيه فان شرط الشيء يكون داخلا في علته التامة وعلى التقدير
الثاني يكون غير موجود لان الامر العدمي الذي هو شرط يكون داخلا فيها
لما مر من ان شرط الشيء يكون داخلا في علته التامة فيكون المستند اليه للقديم
عدميا لدخول العدمي فيه والمركب من العدمي وغير العدمي يكون عدميا و
والكلام انما يكون فيما كان فيه المستند والمستند اليه قديمين والقديم لا يكون
الا موجودا قوله لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا
فسكون لم يرد السؤال الآن الحدوث اقول نعم لا يرد السؤال بان الحدوث على
ذلك التقدير لكن يلزم ان لا يكون تعريف السكون مانعا لدخول الآن الحدوث فيه
على ذلك التقدير مع ان السكون لا بد وان يكون في آنين في حيز واحد كما ذكر

في كتب المتداولة فح لا يكفي للسكون الآن الواحد تأمل قوله يرد عليه ان يحدث
في مكان وانتقل الى آخر في ان ثالث لزم ان يكون كونه في الآن الاول جزءا من
الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات اقول لا نم لزوم كون الجسم
في المكان الاول في الآن الاول جزءا من الحركة والسكون معا على التقدير المذكور
فان ابتداء الانتقال من المكان الاول في الآن الاول انما يكون بعد السكون
فيه مع ان الآن ليس له مقدار معين حتى يلزم الاشتراك بين الحركة والسكون
فيه او نقول سلمنا لزوم الاشتراك الحركة والسكون في الحركة لجزء الواحد
على التقدير المذكور ولكن لا نم عدم امتيازهما فان كثيرا من الاشياء كان مشتر كان
في امر واحد مع امتياز بعضها عن البعض كالانسان والفرس فانهما
اشتركا في الحيوان مع ان كل واحد منهما ممتاز عن الآخر بلا ريب والحق
ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول
وهذا ظ عند تعدد الاكوان بحسب الآنات قوله بطلان هذا القول
ظاهر لمن له ادنى تأمل لانه لم يقل احد ان الحركة كون واحد فضلا عن ان يكون
كونا اولا في المكان الاول وكذا السكون مع انه يلزم منه ان لا يكون
الجسم في المكان الاول في الآن الاول والثالث وغيرهما من الآنات غير
الاول ساكنا ولا متحركا وكذا في المكان الاول في الاول تأمل قوله اما
القول ببقائها ففيه اشكال ايضا اقول ان اراد من هذا الاشكال المذكور
ههنا فلا نم وروده على من يقول ببقاء الاعراض لان الحركة عنده على اربعة
اقسام حركة في الكم وهي انتقال الجسم من كم الى كم على سبيل التدريج كالنمو والذبو

ل والحركة في الكيف وهي انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى على سبيل التدريج
ايضا كانتقال الماء من البرودة الى الحرارة وحركة في الاين وهي انتقال الجسم
من مكان الى مكان آخر على سبيل التدريج ايضا كانتقال زيد من بيته الى
بيت آخر وحركة في الوضع وهي انتقال الجسم من هيئة وضعية الى هيئة اخرى
على سبيل التدريج كحركة الجسم المتحرك على سبيل الاستدارة كحركة الرحى فعلى
ما ذكرنا ههنا لا يرد الاشكال المذكور على قسم من اقسام الحركة وان اراد منه
غير الاشكال المذكور فليبين ما هو حتى نتكلم فيه معه قال الشارح على ان الكلام
في الاجسام التي تعدد فيه الاكوان وكذا فيما عليه الاعصار والازمان اقول
هذا الكلام ليس على ما ينبغي لان الكلام ههنا انما يكون في اثبات حدوث
مطلق الاجسام والجواهر بجزئيته قوله فنقول الكل حادث قال الشارح ولان
ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال يقتضي الحدوث لان اقتضاء الا
نتقال من حال الى حال المسبوقية بالغير غير ظ قال الشارح ولان كل حركة فهي
على التقضي وعدم الاستقرار اقول الظاهر ان مراد الشارح من هذه الحركة
هي الحركة المستقيمة والا فالحركة قد تكون مستمرة كحركة المستديرة
التي هي حركة الفلك قوله اما حدوثها فانها من الاعراض اقول ان ثبوت
حدوثها لا يحتاج الى دليل بل يعلم بالمشاهدة كما هو مع انه يلزم من هذا
الدليل الدور وهو باطل اما بيان الملازمة فلان كون الحركة والسكون
من الاعراض موقوف على كونهما حادثين غير قائمين بنفسهما فلو توقف
حدوثهما على كونهما من الاعراض لزم الدور قوله ان قلت جوابه لا يستلزم وقوعه

فيجوز ان يوجد سكون اسمر قلت جواز ان يستلزم سبق العدم لان العدم
ينافي القدم مطلقا وبه يتم المقصود اقول ان اريد من الجواز في قوله
جواز لا يستلزم وقوعه الجواز الذي كان من جهة الذات والعلة
يعني ان اوجبت زوال السكون وعلته ان لم يقتضيا وقوع هذا الزوال
بل جاز وقوعه بالنسبة اليهما فنسلم ان هذا الجواز لا يستلزم الوقوع
ولكن لا يلزم ان يكون الجواز هاهنا بهذا المعنى وان اريد به الجواز
المطلق سواء كان من جهة الذات والعلة او من جهة احدهما دون
الآخر فنسلم ان هذا الجواز من حيث انه جواز لا يقتضي الوقوع لكن
يمكن ان يجوز ان يعرض لهذا الجواز الوجوب الذي يقتضي الوقوع كوقوع
وجود الممكن الموجود فان وجود الممكن الموجود بالنسبة الى ذاته
جائز وبالنسبة الى علته واجب فيجوز ان يكون ما نحن فيه كذلك
تأمل وقوله جواز يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم
لقائل ان يقول ان اريد من القديم هاهنا القديم الاصطلاحي وهو
الموجود الذي لا يسبق عليه العدم فلا نم ان القديم الاصطلاحي ينافي
العدم مطلقا فان المعلول الاول قديم مع ان عدمه جائز لا ينافيه باعتبار
ذاته وان كان منافيا له باعتبار علته القديمة وكذا صفات الباري
فانها قديمة بالاصطلاح مع ان عدمها جائز بالنسبة الى ذاتها و
وان لم يجز بالنسبة الى ذات موصوفها وهي ذات الله تعالى فيكون
القديم الاصطلاحي جائز العدم في بعض الموجود اه مثل ما ذكرناه انفا

آنفا ولئن سلمنا ان القديم الاصطلاحي ينافي العدم مطلقا لكن لا دلالة
على ان المراد من القديم هاهنا هو القديم الاصطلاحي ولو قلت ان لفظ
المطلق في قوله ينافي العدم مطلقا يدل على ان المراد من القديم
هو القديم الاصطلاحي قلت دلالته على القديم الاصطلاحي غير معلوم
وان اريد به مطلق فلا نم انه ينافي العدم فان العدم السابق على
وجود زيد مثلا قديم لانه لا يسبق عليه عدم مع انه ينافي العدم لان
العدم لو كان منافيا للعدم لزم ان يكون منافيا لنفسه وهو ظاهر البطلان
لان الشيء لا ينافي نفسه فالعدم السابق على وجود زيد لو كان منافيا
لعدمه لزم ان لا يوجد زيد لان العدم السابق لو وجد زيد ينعدم عند
وجود زيد مع ان وجود زيد امر مقرر واقع بلا شبهة قال الشارح لان
كل جسم فهو قابل للحركة ضرورة اقول فيه نظر لان قابلية الجسم للحركة لا تخلو
اما ان تكون في حال سكونه او حال حركته وكلاهما باطل اما الاول فلانه
يلزم من وقوعهما اجتماع الحركة والسكون واما الثاني فلان قابلية الحركة
انما تكون قبل عروض الحركة للجسم لان قابلية الشيء للشيء هو استعداده والاستعداد
انما يكون قبل الفعل والجواب عنه ان قابلية الجسم للحركة ليست في حالة
السكون ولا في حالة الحركة بل من حيث هو هو تأمل قوله والاستدلال بان
الجوهر يشارك الباري في الوجود فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشيء
اذ الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز
بقيد عدمي كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب اقول ان الاستدلال على عدم الجزء

ليس بهذا الدليل بل بالدليل على عدمها هو قولنا ان المجردات لو كانت ثابتة في
الخارج لكانت قائمة بذاتها بلا تحيز فتشاركها البارى عز اسمه في كونها قائمة
بذاتها مجردة عن التحيز فيلزم ان يكون للبارى قيد ذاتى يمتاز به عن المجردات
المذكورة فعلى هذا يلزم التركيب في الواجب وهو بط لا يقال له لا يجوز ان يكون
القيد المذكور جزءا من المجردات مميزا لها عن البارى لا جزءا من البارى فلا
يلزم التركيب في الواجب بل يلزم في المجردات وهو ليس بباطل لانا نقول ان القيد واحد
الامتيازات المشتركين عن الآخر لا يكفى بان يكون الامران المشتركان في
مفهوم واحد كلى متقابلين متمايزين كالنوعين المندرجين تحت مفهوم
واحد كالانسان والفرس المندرجين تحت مفهوم الحيوان بل على ذلك التقدير
لم يكن احدهما ليس له قيد يميز عن الآخر نوعا من المفهوم المذكور بل يكون عين
ذلك المفهوم واحد المذكور ويكون الآخر من الامرين المذكورين الذى هو ذي
قيد مميز نوعا واحدا للمفهوم الكلى المذكور فافهم **قوله** وانتفاء الملزوم يستلزم
انتفاء اللازم **اقول** هذا انما يصح لو كان الملزوم اخص من اللازم واما اذا كان
مساويا له فيلزم انتفاء كل واحد منهما انتفاء الآخر وكون الدليل اخص من
المدلول هاهنا غير معلوم ومن ادعى ذلك فليبين **قوله** يرد عليه ان المطلق كما يوجد
في ضمن كل جزئى الى قوله ولا استحالة **اقول** وجود المطلق في ضمن كل واحد من
جزئياته ليس غير ما يوجد في ضمن جميع الجزئيات فلا فرق بينهما الا في العبارة
قوله ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات **اقول** ان اريد ان المطلق يجوز
ان يتصف بالمتقابلات مع كونه موجودا بوجود خارجى فممنوع فان الموجود في الخارج

ح يمتنع ان يتصف بصفات متقابلة متنافية كل واحدة منهما للآخر في حالة واحدة
وان اعتبر فيه حيثيات متخالفة وان اريد ان المطلق يجوز ان يتصف بالمتقابلات
بحيثيات متخالفة بصفات متقابلة لكن لا يلزم منه قدم المطلق لان القديم
الاصطلاحى الذى هو المراد هاهنا انما يكون من الموجودات الخارجية لا الذهنية
قوله ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجودها وليسا من جملة
العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى **اقول** فيه نظر لان المدعى هو
ان المحدث للعالم موجود واجب الوجود ليس فيه عنوان التركيب وما قاله
القائل هاهنا هو كون الصفة محدثا للعالم او الذات مع الصفة بعنوان التركيب
وهو غير المدعى فيضر لانه ينافى الحصر المستفاد من المدعى والجواب الحق لهذا
السؤال انه لو كان الصفة اى صفة الواجب محدثا للعالم يجب ان تكون لتلك
الصفة علة موجبة لها لان ذات الصفة لا يكفى في وجودها لانها ممكنة
في نفسها يساوى طرفاها بالنسبة الى ذاتها وتلك العلة لا تخلو اما ان
يكون من العالم فيلزم الفساد الذى ذكره الشارح واما ان يكون
غير العالم وذلك الغير ليس الا الواجب لذاته فيكون الموجب لتلك الصفة
هو الله تعالى ايضا كما كان موجدا لجميع العالم فلا يجوز ان يكون الصفة محدثا
للعالم وان لم يكن داخلا في العالم واما الذات مع الصفة بعنوان التركيب
فلا يجوز ان يكون محدثا للعالم لان التركيب ينافى كون الذات محدثا للعالم
لان كل مركب محدث لاحتياجه الى علة ايضا فيكون من جملة العالم فلا يجوز
ان يكون محدثا لجميع العالم والا لزم احداث الشئ لنفسه وهو باطل فلا وقيل لجواز ان يكون

المحدث للعالم ملاوذلك المركب ويكون المحدث لذلك المركب جزئه الذى هو الواجب
خلاف ما فيه قلنا لو كان المحدث لذلك المركب جزئه لزم احداث الشئ نفسه
وهو باطل ومع ذلك يلزم ان يكون الواجب محلا للحوادث لان الهيئة الاجتماعية
حادثة عارضة للاجزاء المادية للمركب فلا يجوز كون الواجب جزءا من المركب
كما لا يجوز تركيب نفسه تأمل قوله لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من العالم
الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصح محدثا لذلك ومبداء له اقول هذا السوال ساقط
بلا احد فان جميع العالم اعيان واعراض وحدوثهما قد ثبت فكيف يتصور
شئ من العالم لا يثبت وجوده وحدوثه حتى يكون ذلك الشئ محدثا للعالم الذى
ثبت وجوده وحدوثه مع ان الكلام فى اثبات مبداء الذى كان مبداء بالذات
اى بلا واسطة لجميع العالم لا لبعضه ومن لم يفهم هذا المعنى من كلام الشارح رحمه
عليه امثال هذه الشبهة قوله فيلزم التناقض اقول الظاهر ان هذا القول تفريع عن
قوله فلا يكون مبداء له ومدلولا او تفريع عن قوله فلا يكون من العالم ووجه
التناقض ههنا ان محدث العالم لو كان جايز الوجود لزم ان يكون من العالم
وان لا يكون من العالم وهو تناقض قوله ولا يخفى عليك ان ثبوت الواجب
يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع ففيه مقدمات اخرى اقول
فيه نظر لان المراد من العلة الخارجة عن تلك السلسلة هى العلة التى كانت مبداء
للامور المتسلسلة ومبداء الامور المتسلسلة لا يكون الا طرفا لها بالضرورة فيلزم
انقطاع السلسلة فلا احتياج فى انقطاعها الى المقدمات المذكورة قال الشارح
وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود اقول الذى دخل تحت الوجود اعم من ان

ان يكون مجتمعة فى الوجود كالعلة والمعلول او لم يجتمع فى الوجود بل يكون متعاقبة
كما للحوادث اليومية قوله وهذا البرهان يعم جانبى العلل والمعلولات اقول الظاهر
فى العبارة ان يقال يعم جانبى العلل والمعلولات لئلا يتوهم من صيغة التثنية
جانبى العلل وكذا جانبى المعلولات قوله فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق
الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفى انطباق الاجزاء المترتبة ولو متعاقبة
اقول فيه نظر لانه ان اراد بالاجزاء المترتبة ان جميع افراد النفس الناطقة على
سبيل التفصيل مرتبة فليس كذلك كما قال بعض الافاضل وان اراد بها بعض
الافراد فلا يلزم من تناهى بعض افراد المترتبة بالتطبيق المذكور تناهى جميع
افراد النفس الناطقة وان اراد بها ترتب جميع افراد النفس الناطقة بحسب
زمان حدوثها فسلم ان جميع افرادها بهذا المعنى مرتبة لكن عبارته لا تكفى فى
اداء هذا المقصود قوله فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهى اقول
هذا انما يكون محالا لو كانت النفس حادثة او يكون حد ملاحظة الامور
الغير المتناهية دفعة واحدة على سبيل التفصيل واما لو كانت النفس قديمة
وملاحظة الامور المذكورة على سبيل التفصيل لا يمكن الا فى ازمنة غير متناهية
وهو ليس تأمل قوله ولو سلم عدم الانقطاع فلا يضر ايضا لان كلما
يدخل تحت الوجود الوهمى متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا دائما اقول فيه نظر
لان الموجود الوهمى لو لم ينقطع بانقطاع الوهم لم يكن وهميا ولو سلمنا انه كان على
ذلك التقدير موجودا وهميا متعاقبا لا الى حد فكيف يكون متناهيا فان قيل ان
معنى التناهى ههنا ان الامور الموجودة الوهمية من حيث انها كانت ملحوظة موجودة

في الوهم متناهية من طرف الجهة ومن حيث انها لا تنتهي الى حد لا يوجد فوقه
شيء وهي مثلها غير متناهية فلا فساد فيه قلنا هذا الكلام الشامل بعينه فلا حاجة
الى ان يقال ثانيا قوله لكن ينتقض بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل فان
مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت العلم الشامل مفصلة ونسبة
الانطباق بين الجملتين كذلك داخل تحت علم الله تعالى معلومة له اقول لا اشكال
ههنا بالنسبة الى علم الله تعالى لان مراتب الاعداد على سبيل التفصيل وكذا
تطبيق الجملتين ان كانتا معلومتين له تعالى وفي تطبيقين له لكانتا على هذا
التقدير متناهيتين والا لم يدخل تحت علم الله تعالى قوله فان الاولى اكثر من
الثانية لان القدرة خاصة بالممكن بالممكنات والعلم عام متعلق بالممتنعات
اقول ان اريد بالممكنات الممكن الخاص فمسلم ان قدرته تعالى خاصة له لكن العلم
ليس منحصرا بهذا الممكن والممتنع بل يعم ايضا بالواجب فلم لم يذكر الواجب ايضا
وان اريد بالممكن الممكن العام فلا نم ان القدرة شاملة بجميع افراد الممكن بهذا
المعنى لان الممكن بهذا المعنى العام شامل للواجب وبل الممتنع ايضا لان
الممكن بالامكان العام هو سلب الضرورة عن احد الطرفين فان هذا التعريف
شامل وصادق على الامور الثلثة اعني بها الواجب والممتنع والممكن
الخاص فعلى هذا لا يصح جعل الممتنعات مقابلا للممكنات كما جعل هذا المحشي اللهم
الا ان يقال المراد من الممكن هو الممكن الخاص والقصر على الممتنعات لبيان الافتراق
للعلم بدون القدرة من غير ذكر الواجب لان علم الواجب نفسه ظاهر لا حاجة الى ذكره
لبيان الافتراق مع انه يكفي ذكر الممتنعات لعمومية العلم من القدرة لا يقال علم

علم الشيء لنفسه ممتنع فكيف يكون علم الواجب بنفسه ظاهرا اما وجه الامتناع
فلان العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة لا تحصل الا بعد حصول
المنتسبين وههنا ليس الا شيء واحد وهو الواجب لانا نقول ان النسبة
التي هي العلم يكفي لحصولها حصول المنتسبين المتغايرين بالاعتبار فلا حاجة
لحصولها الى المنتسبين المتغايرين بالذات وههنا كذلك لان الواجب من
حيث انه عالم غيره من حيث انه معلوم وان كان في نفسه الحقيقة واحدا
فافهم قوله وتوضيحه ان التناهي وعدم التناهي فرع الوجود اقول فيه نظر
لان العدم السابق عن وجود زيد متناه عند وجود زيد ولم يتناه ابتداء
مع انه لا وجود له وكذا اعدام الممتنع غير متناهية ابتداء وانتهاء معا تامل
قوله اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى علم الجزئي الحقيقي وهو
لا يكون الا واحدا اقول يحصل هذا السوال اعني التوهم المذكور هو ان يقال
ان لفظ الواحد مستدرك في قول المص حيث قال لمحدث العالم هو الله
الواحد لان لفظة الله علم الجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا فلا حاجة
الى ذكر الواحد وفي الاشارة المذكورة نظر لانه لا اشارة الى دفع السوال
المذكور في قول الشارح حيث قال يعني صانع العالم واحد بل دفعه ان يقال
ان فهم الواحد من لفظة الله انما يكون بالالتزام وتصريح ما علم بالالتزام
ليس مستدركا قوله وبهذا التوهم دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله احد
فتامل اقول ان المذكور في قل هو الله احد لفظ الاحد وههنا هو لفظ الواحد
وبينهما فرق ظاهر قالوا ان الاحد هو الذي لا اشتراك فيه دفعة وضعه و

والعكس بينهما غير منكشف اللهم الا ان يقال ان هذا الفرق غير معلوم و يشار اليه
بقوله فتأمل قوله لو امكن الهان اى صانعان قاصدان على الكمال فلا يرد
احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه اقول لقائل
ان يقول لو كان المنفى ههنا هو تعدد الصانعين القادرين الكاملين لجاز
ان يكون الالهان موجبان او يكون احدهما موجبا والآخر قادرا فلا يكون
قوله فلا يرد احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا والآخر بخلافه
قوله ويقال التعطيل والايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا اقول وجه
النقصانية في التعطيل عدم صدور الاثر عنه خصوصا صدور الكائنات المتقنة
المحكمة كخلق السموات والارض ووجه النقصانية في الموجب هو عدم
القدرة والاختيار وقيل ان الايجاب هو الخالى من القدرة لان الافعال الحسنة
يكون لازمة لذات الموجب وهو كمال محض بخلاف القادر فان الافعال المذكورة
ليست بلازمة لذات القادر تأمل قوله والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب
غيرها مشكل اقول وجه الاشكال ههنا ان الايجاب عند اهل الحق نقصان مع
انهم قائلون بكون الواجب موجبا في صفاته والجواب عن هذا الاشكال ان الايجاب
المطلق ليس بنقصان عندهم بل النقصان هو الايجاب الذى كان في غير صفات الله تعالى
فلو كان الواجب موجبا في ذلك الغير الذى يشتمل على النقايص والقبايح لكان ذلك
الغير لازما للواجب فيكون الواجب ملزوما للنقايص والقبايح والملزوم لهما يكون
متصفا بهما واما اتصافهما بالقدرة والاختيار فلا يلزم اتصافه بهما لعدم اللزوم بينهما
واما الايجاب في صفات الله تعالى وهو كمال محض لان كل واحد من تلك الصفات كمال محض ايضا عار

عار عن شائبة النقص والقبح والذى كان منه وما لتلك الصفات كان كاملا تاما خاليا
عن النقصان والقبح ومن تأمل في هذا الكلام الفرق بين ايجاب الصفات وايجاب
غيرها معلوما قوله وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادة الله تعالى
باعدام ما اوجبه ذاته تعالى من صفاته اه اقول ان ارادة الله تعالى لا يتعلق بالممتنع
سواء كان امتناعه من ذاته او من علته او من غيرهما ولو ان وجد والا لاجل
عند تعلق الارادة به كما قال البعض لعدم جواز العجز بالنسبة الى الله تعالى
وحاصل هذا البحث الاول ان اجراء البرهان التمانع جائز على تقدير كون
الاله واحدا بانه لو اراد الواجب اعدام صفاته التى اوجبها ذاته فلا
يخلو اما ان يعدمها اولا الى قوله الخ لكل وهو ان عدم القدرة بناء على
امتناع الغير بالقدرة ليس بعجز اقول يلزم منه ان يكون ذات الواجب غيرها انه مع
انه بين ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وغير الصفات
يكون ايضا غير الذات والجواب عنه ان الممتنع ليس نفس الصفات بل عدمها تأمل قوله
والجواب انا نفرض التعلقين معا اه اقول المراد من التعلقين هو تعلق
ارادة الالهين احدهما بحركة زيد والآخر بسكون زيد معا واما تعلق
ذات الواجب لوجوب صفاته يعنى اقتضاء ذات الواجب وجود صفاته وتعلق ارادة
الواجب لعدم صفاته فليسا معا لان تعلق الذات بوجود الصفات يجب ان يكون
متقدما على تعلق الارادة بعدم تلك الصفات وهذا ظاهر لكل من له ادنى تأمل لان
نفس الارادة من جملة الصفات وتعلقها باعدام صفة اخرى انما يكون بعد وجودها
الذى منه انه فافهم قوله ويرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز

ان يحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه اقول يجوز ان يريد بالتضاد معناه الاصطلاحي
فلا فرق الا ان يقال يعدل عن النفي لطبقه الى الغير قوله لان الضدين يجوز ان
يحصلا في محلين قلنا نعم لكن لا يلزم ان يكون في جميع المتضادين كذلك
وان سلم ذلك فمضادة حركة زيد لسكونه انما يكون في نفسه بالاضافة الى زيد
مثلا فمع هذا يجوز ان يكون الحركة والسكون حاصلين في محلين بان يحصل
احدهما في محل والاخر في آخر الا ان الحركة تحصل في زيد المتحرك والسكون في عمرو
الساكن عند كون زيد متحركا قوله ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم
ان يقول المعتزلة بعجز الله لقولهم بان طاعة الفاسق مراد له ولا يحصل اقول
لقائل ان يعترض لدليل اهل الحق بان يقول لو كان عدم حصول المراد عجزا لزم
ان يكون الله تعالى عاجزا فيما قال اهل الحق ان الله تعالى يريد طاعة الكافر لكن
الكافر لم يطعه ولم يحصل مراده تعالى ولم يجب ان يكون كذا المعترض من المعتزلة
وجوابه ان ارادة الله تعالى طاعة الكافر انما يكون بطريق التفويض لا بطريق
القطع حتى يلزم العجز عند عدم حصول المراد فانه قال الله تعالى لعبده اريد منك هذا
الفعل باختيارك قوله اما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف عنها اقول لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان المشية اى الارادة فيما نحن فيه من هذا القبيل اى من قبيل المشية
التفويضية بان يريد احد الالهين حركة زيد او سكونه بالتفويض لا بالقطع فلا يلزم
العجز بعدم حصول المراد اللهم الا ان يقال ان المفروض ارادتهما بمشية قطعية لا تفويضية
ليلزم عجز احدهما بعدم حصول المراد قوله هذا الجواب مبني على ان المراد المتضاد وعدم
التكون بالفعل اقول المراد من هذا الجواب قوله الثاني حيث قال لانا نقول في مقابلة لا

لا يكون موجبا وانما يلزم الايجاب على تقدير عدم التساوي لو كانت القدرة علة
تامة وذلك ممنوع قال لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لا لاستلزام الترجيح بلا
مرجح اقول فيه نظر لان وجود هذه الصفة وعدمها ليسا متساويين حتى يلزم من
وقوع احدهما ترجيح بلا مرجح بل كان وجودها من علة التامة هي ذات الباري
واجبا فان الله تعالى بالنسبة الى صفاته موجب لا مختار والتساوي انما يكون
في المختار قال تحقيقه ان العلم التصوري عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا
والعلم التصديقي بالواقع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة اقول
ان الضمير في قوله وهو راجع الى قوله التصديقي بالواقع فرع الوقوع والوقوع
الارادة المخصصة لقائل ان يقول ان اريد به ان الارادة مخصصة للوقوع وحدها
اى بلا علم فلا نم ذلك لانه يلزم منه عدم علم الواجب بالوقوع قبل الوقوع و
هو باطل بالاتفاق وان اريد به الارادة مخصصة مع العلم لوقوع احد جانبي المقدور
فيرد السوال حينئذ فيحتاج الى القول للحكماء حيث قالوا ان التابع للوقوع هو العلم
الانفعالي لا الفعلي والعلم المخصص مع الارادة للوقوع هو العلم الفعلي وبالتقرير
هاهنا يندفع ما اورده هذا المحشي بعد هذا القول حيث قال نعم يرد ان يقال
يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة لان ذلك العلم ليس غير العلم
المخصص الذي ذكرناه آنفا وكذا للقائل ان يقول لما كان العلم الذي كلامنا فيه على زعم
المحشي منحصرا في التصور والتصديق ومع ذلك لم يكن مخصصا للوقوع لم يجز كون ذلك
بالمصلحة مرجحا للوقوع لانه على ما قاله هذا المحشي لا يخلو اما يكون العلم بالمصلحة تصوريا
او تصديقيا وهما لا يصلحان لان يكون كل واحد او كلاهما مرجحا على ما ذكره هذا المحشي فيما

ثم نقول وكذلك الحكماء قال الفاضل المحشي فانهم لا يجوزون كون الجماد مريدا قلت هذا تقييد ارادة الواجب
لا يجب للارادة اقول للقائل ان يقول ان هذا السوال مع جوابه ليس بشيء لان الجمادات
ليس لها فعل اصلا فضلا عن ان يكون فعلها بارادتها لا يقال ان الماء والريح مثلا
جمادات مع ان لهما فعلا ان حركتهما وكذا ساير الجمادات لانا نقول ان مثل هذا الفعل ليس
بالارادة بل هو بالطبيعة فان قيل ان الفلك جماد مع ان له فعلا بارادته كحركته فان حركته فعل ارا
دي كما بين في موضعه قلنا ان هذا انما يكون على اصول الحكماء لا على اصول المتكلمين وكلا
منا انما يكون على اصول المتكلمين ومع هذا لا يكون على الاصول جواب هذا المحشي
مطابقا لسواله لان المفهوم من سواله هو ان لا يكون الجماد مريدا والمفهوم من جوابه ان
يكون الجماد مريدا فافهم قال نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الطر
فين فيه نظر اقول المراد من الاشارة في قوله ان هذا المعنى هو ارادة الفعل بلا اكراه وكما
قوله لا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الطرفين فيه نظر فان الارادة لو لم يكن بالاكراه او باشاه
يجوز ان يكون المخصص لاحد الطرفين ههنا هو اختيار المريد كاختيار من تجه له طريقان متساويان
بلا تفاوت فانه اختيار احد الطرفين ضرورة امتناع السلوك فيهما معا تامل قال فان
اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب اقول
فيه نظر لانه يجوز ان يصدر الفعل عن الذات بالارادة التي هي لم يكن بالاكراه ولا باشاه ولم
يلزم منه قول بالايجاب فان القول بالايجاب انما يلزم لو كان صدور الفعل عن الذات باقتضاء
الذات سواء كان فيه الارادة المذكورة او لم تكن وما نحن فيه ليس كذلك لان الارادة المذكورة
هناك واجبة على مذهبنا فلا فساد فيه فافهم قال افطن عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه
صورة ما اخبر به بالضرورة اقول للقائل ان يقول ان العاقل المتصدي للاخبار قد يخبر عن خلاف ما

ما في نفس الامر وما يوجد منه من الصور العقلية لما اعقل الطرفين فانه قد يخبر عن خلاف ما في نفس
الامر وما يوجد منه من الصور العقلية مثل قوله الارض فوقنا والسماء تحتنا فان وجود الخبر بدون
العلم ههنا ظاهر لان العلم اي الصورة العقلية في هذا التقدير للخبر انما يكون على كون
الارض تحتنا وكون السماء فوقنا وهو ظاهر بلا ريب والجواب عنه ان الصورة للخبر الاول
ايضا اي الصادق حاصل في العقل اي في عقل الخبر فلا يوجد الخبر بلا علم في هذه الصورة
والا فلا يمكنه الخبر عنه لما بين في المطولات للقائل ان يقول ان كل خبر لا يجب ان يصدر عن العاقل
بل يجوز كون المخبر غير قابل عاقل فعلى هذا يجوز وجود الخبر بدون العلم قال على انه لا يتم في شانه
تع اقول يعني ان وجود الخبر بدون العلم على تقدير جوازه لا يتم في شانه تع فان الله تع
عالم لكل خبره اللهم الا ان يقال ان وجود الخبر من غير علم في علم الباري يكفي للاستدلال
على مغايرة الخبر للعلم في الباري وان لم يوجد بلا علم في الله تع قال وقياس الغايب على
الشاهد لا يفيد اقول قياس الغايب على الشاهد انما لم يفد لو لم يجز ذلك عند الخصم واما اذا
جاز ذلك عند الخصم فيفيد تامل قال واعلم ان هذا المقام محل الافحام اقول اراد من هذا
المقام البحث من ان المعنى الذي يوجد في النفس ويخبر عنه هل هو نفس العلم او غير العلم فان
هذا البحث محل الافحام يعني محل السكوت قال والذي يخطر بالبال ههنا ان يقال المعنى الذي
نجده من انفسنا لا يتغير بتغاير العبارات وان تغيرت مدلولاتها اقول ههنا امور ثلثة
احدها المعنى الذي يوجد في النفس ويخبر عنه المخبر بالفاظ دالة عليه ومدلولات هذه الالفاظ
التي هي غير المعنى المذكور والثالث نفس الالفاظ كقولنا زيد قايم فان له معنى في النفس الذي
يعبر ويخبر عنه بلفظ زيد قايم ومدلول اي مفهوم لغوي وعبارة وهي نفس لفظ زيد قايم وهذا
المدلول يتغير بتغاير العبارة مثلا تغير مدلول زيد قايم وزيد ثبت له القيام فان مدلولهما اي مفهومهما

متغايران لكن الجزء الحاصل منهما في النفس واحد وكذا في سائر العبارات تأمل قال
ثم ان الشاك في وقوع النسبة بعد تصور الاطراف والنسبة الحكمية والجاهل [illegible] المعنى
عنده عدم قصد الاخبار اقول فيه نظر لانه لا مدخل لقصد الاخبار وعدمه في
وجدان المعنى المذكور في النفس فان من وجد هذا المعنى في نفسه بعد تصور
الاطراف وتصور النسبة الايجابية يمكن له الحكم بالايجاب والسلب سواء قصد
الاخبار او لم يقصده ومن لم يجده في نفسه بعد تصور الاطراف وتصور النسبة
الايجابية لم يمكن له الحكم المذكور ومغايرة هذا المعنى للعلم ظاهر مما ذكرناه آنفا
لكنه يستلزم العلم تأمل قال واعترض عليه بانه لا طلب في هذه الصورة كما لا
ارادة اقول فيه نظر لانه ان اراد انه لا طلب فيه بحسب الحقيقة لكن عدم
الطلب بحسب الحقيقة لا يستلزم عدم الطلب بحسب الظاهر لجواز ان يكون
الطلب بحسب الظاهر ثابتا بلا طلب بحسب الحقيقة وان اراد انه لا طلب هنا اصلا
اي لا بحسب الحقيقة ولا بحسب الظاهر فلا نم انه لا طلب هنا بحسب الظاهر لكون
الطلب هنا بحسب الظاهر بديهي وانكاره مكابرة صريحة وهذا القدر من الطلب يكفي
لاطلاق الامر عليه بان يقال انه امر وقول والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية ليس
بحاصل الحق ان الامر هو التعبير الذي يدل على طلب الفعل مع المقارنة بالاستعلاء سواء
وجد ذلك الطلب في الذهن او لم يوجد فافهم قال لانه يدل على الثبوت والتغاير
معا اقول هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان يقال ان صفة الكلام قد ثبت
فيما سبق حيث قال وهو غير العلم وغير الارادة فلا حاجة ثانيا الى قوله والدليل على ثبوت
صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم

التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فيكون ثابتا له [illegible] لانه يدل على الثبوت والتغاير
[illegible] الكلام [illegible] ثبوته [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
هذا الدليل ثانيا حيث قال والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل
عن الانبياء قال قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى
وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته ولو توقف
شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لا يبعد التوفيق
من التمحل فتأمل اقول يمكن ان يجاب عنه ان الشرع موقوف على التصديق بهذه
الاشياء المذكورة على ما نقل هذا المحشي والموقوف من جانب هذه الاشياء على الشرع
انما يكون ثبوتها لذات الباري تعالى لا تصديقها فلا دور ولا تدافع هنا و
واما التصديق بنبوته عم لا يتوقف على الشرع وان توقف الشرع عليه قال
والجواب الحق ان عدم وجودها بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لا ينافي
وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة ازلية بحسب تعلقاته اقول فيه نظر لان الكلام
اذا اخذ باعتبار تعلقاته الازلية يكون كثيرا منافيا للوحدة فلا يصح قوله
وهو لا ينافي وحدة الصفة اللهم الا ان يقال ان كثرته الازلية باعتبار تعلقاته
لا ينافي وحدته بدون اعتبار تلك التعلقات وما نحن فيه كذلك قال واعترض على مذهب
الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل اقول يعني اعترض على
مذهب القائل بقدم الكلام وحدوث انواعه لزم وجود الكلام بدون جميع انواعه وهو
محال واجيب عنه بان ذلك اي وجود الجنس بدون جميع انواعه انما يكون محالا لو كان الجنس والنوع

للحقيقة والا فلا استحالة في وجود الجنس بدون انواعه واما نحن فيه كذلك لان
الكلام في نفسه صفة شخصية لا كثرة فيها الا بحسب تعلقاتها وفيه نظر لانه
يلزم منه ان لا يكون الكلام الامر والنهي والخبر من الامور المحققة مع ان كل واحد
منهما كان من الامور المحققة تامل **قال** فان الامر من حيث هو غير الكلام الخبري
بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص محصل هذا الكلام ان الامر من حيث هو هو غير
الكلام الخبري ولكن بهذا الحيثية ليس غير الكلام المطلق **اقول** ونظيره ان زيدا من حيث
هو عالم يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب فيه نظر لان زيد كاتب وزيد عالم
وزيد فقط واحد بحسب الخارج واما الكلام اذا اتصف بالامر والنهي والخبر فلا يكون بحسب
الخارج واحدا كزيد فزيد لا يكون نظير الكلام المتصف بالامر والنهي والخبر هو تمثيلا
فقط ولا نتم وقت فانهما لا يكون بحسب الخارج واحدا لا يكون بحسب
الذهن تامل **قال** ان زيدا من حيث انه عالم يصدق عليه انه زيد **اقول** للقائل
ان يقول ان زيدا من زيد محمول في قوله زيد العالم زيد هو عين الموضوع اعني زيد
العالم بلا تفاوت فلا نفيد وان اريد منه انه اعم من زيد العالم وغيره ويصدق
عليه وعلى غيره فيلزم منه ان يكون زيد امرا مشتركا بين زيد العالم وغيره
فيكون زيد كليا لا جزئيا حقيقيا **قال** ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين
اقول فيه نظر لان استلزام الخبر غيره من المذكورات في الشرع غير معلوم
تامل **قال** اعترض عليه بان فيه خلفا في الطلب واما حقيقة فلا شك في كونها
سفها **اقول** الظ ان مراد هذا المعترض ان مثل ما ذكر من طلب الفعل
عن المعدوم انما يجري فيما كان فيه خلف واما في الباري فلا خلف فيلزم ان

ان يكون صدور مثل هذا الطلب المذكور عن الباري سفها والجواب عنه
ان صدور الفعل عن الباري باي وجه كان لم يكن سفها غاية ما في الباب
لم نطلع الحكمة في خلق الاجسام الصغار فان السفاهة ليس الا
من صفات المخلوقات فافهم **قال** لا يقال يلزم منه ان لا يامرنا النبي عم اصلا
وانه قطعي البطلان لانا نقول فرقا بين الامر الصريح والتضمني والسفه هو
الامر الصريح للمعدوم **اقول** في هذا السؤال وجوابه نظر لان النبي عم لم يامر
المعدوم بل امر الموجودين غاية ما في الباب انه عم كان حاضرين الامر للغائبين
من امته وهذا ليس بامر للمعدوم لا صريحا ولا ضمنا بخلاف امر الله تعالى في
الازل فانه امر للمعدوم فيه اي في الازل لان وجود المامور في الازل
ممتنع تامل **قال** يعني ان قولهم يخالف قاعدة اللغة **اقول** هذه العبارة قاصرة
عن اداء المقصود والاولى ان يقال ان قولهم يعني كون الشيء منطبق ايجاد
الحروف والاصوات في محلها يخالف لقاعدة اللغة **قال** يرد عليه ان هذا جواب
آخر لا تحقيق جواب المص **اقول** فيه نظر لان الظ والمتبادر من كلام الش ان ما
هو تحقيق جواب المص لا دليل آخر وان جاز ان يكون جوابا آخر غير جواب
المص تامل **قال** ويمكن ايضا مجازا في المنقول عنه وهو بط **اقول** يعني ان اللفظ
معنى حقيقي للفظ الكلام على ما ذكر واستعمال اللفظ على غير المعنى الحقيقي انما يكون
مجازا اذا لم يترك معناه الحقيقي وههنا كذلك والجواب عنه ان المنقول انما يكون
اذا ترتب الوضع بين المعنيين بان وضع لمعنى اولا ثم نقل عنه الى معنى آخر لعلاقة بينهما
فيكون المعنى الاول موضوعا له لذلك المعنى اللفظ في الجملة ووضع الكلام اي وضع كلام

الله تعالى الفاظ القرآن ومعانيه انما يكون بلا نقل عن احدهما الى الآخر
فلا يكون هو هنا مجاز بل يكون فيهما معا حقيقة تامل **قال** لا ضرورة في التزامه
اقول فيه نظر لان التزام عدم ترتب الوضع بين الكلام النفسي والكلام اللفظي
ضروري لانه لو كان وضع لفظ كلام الله مترتبا بين الكلام النفسي والكلام اللفظي بان
يوضع اولا لاحدهما ثم نقل عنه الى الآخر لعلاقة بينهما لزم ان يكون في احدهما مجازا
فيجوز سلبه عنه مع انه ليس بجايز كما هو مختار المولى الثاني رح من حيث قال الاصح نفيه
والاجماع على خلافه تامل **قال** ويرد عليه ان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص
القائم بذات الله تعالى اه **اقول** لقائل ان يقول ان هذا الترديد قبيح لا يرد اصلا لان الكلام
كلام الشارح رح وهو قوله اسم للفظ والمعنى يدل على ان لفظ القرآن اسم مشترك بين
المعنى الذي هو قايم بذاته تعالى وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى القايم بالسنتنا كلفظ
كلام الله تعالى فانه اسم شامل للكلام النفسي واللفظي **قال** وان كان اسما للنوع القايم يلزم
ان يكون اطلاقه على الشخص المخصوص مجازا فيصح نفيه حقيقة **اقول** فيه نظر لان
المجاز هو استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له لعلاقة بينهما والشخص المذكور
هنا ليس غير المعنى الموضوع له فيكون جزءه هو جزء الشيء عندهم ليس بغيره ولا الشيء
فلا يكون مجازا والجواب عنه انا لا نم ان الشخص المذكور راجع الى المعنى القايم بذات
البارى جزء من المعنى الموضوع له اعني به النوع القايم للفظ الكلام بل هو فرد
من افراد هذا الموضوع له والفرق بين جزء الشيء وفرده بين كالشمس فيه **قال**
وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلام
الله تعالى بالحدوث ايضا حقيقة **اقول** انما يلزم ذلك على تقدير كون الموضوع له خاصا والمو

والموضوع عاما لان وضع العام للموضوع له الخاص انما يكون باعتبار امر
مشترك بين ذلك الخاص وبين الاشياء الاخر فيكون هذا الامر المشترك عارضا حادثا
للاشياء المذكورة وللشخص المذكور راجع الى الكلام القايم بذاته تعالى ايضا عارضا
حادث فيكون كلام الله تعالى محلا للحوادث متصفا به ايضا اي كما يتصف بالقدم
واتصاف الشيء الواحد بالقدم والحدوث محال **قال** ولا مخلص الا بان يجعل اشتراكا
بين النوع وذلك الفرد الخاص **اقول** هذا بعينه ما ذكره الشارح حيث قال
ان اسم للفظ والمعنى شامل لهما **قال** لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة
التي هي مبدأ الاضافة كما في ساير العبارات **اقول** المراد من ساير العبارات
المحمل للفظ الفعل ولفظ المطلق وغيرهما من العبارات فان المراد منها ليس
المعنى الاضافي اعني به المعنى المصدري بقرينة الحمل فان الحمل يدل على ان
المراد ليس المعنى المصدري بل المراد هو المبدأ بمعنى الاضافي الذي هو معنى المصدر
المصدر كما قال هذا المحشي وغيره لكن فيه نظر لان مبدأ الاضافة صفة قديمة
واخراج المعدوم من العدم الى الوجود ليس بقديم فكيف يصح تفسير احدهما
بالآخر تامل **قال** يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل
اقول ان احتمال قيام الشيء بالغير ليس الا احتمال الخفاء وما هو احتمال الخفاء
ليس مما يلتفت اليه فلهذا لم يلتفت اليه الشارح **قال** فان رد الحد بما يجيء
الدليلان **اقول** الظاهر ان يقال فان رد لما يجيء لهذا الوجهان الذان احدهما
هو الوجه الاول من الوجوه المذكورة في الشرح ههنا اعني قوله قيام الحوادث
بذاته تعالى والآخر هو الوجه الرابع المذكور في الشرح في هذا المقام وبيان الحاد

هذين الوجهين على تقدير عدم جواز قيام صفة الشيء بالغير بل هو الوجه الرابع
على الشق الاول من الترديد المذكور فيه وهو عين الوجه الاول من الوجوه
المذكورة وهو ظاهر لمن له ادنى تامل وانما قال الدليلان ولم يقل الخمسة
الوجهان بناء على قول الشارح حيث قال وبعض هذه الادلة ولم يقل ابتنى هذين
الوجهين قال يرد عليه ان لزوم الشرع ثم لتوقفه على عدم الايهام ولزوم
جواز العقل مسلم ولا مانع عنه اقول في هذا الورود نظر لان اطلاق
لفظ الخالق على الله تعالى لو كان بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق مشتق
كل ما يقدر هو عليه بلا تردد كما قال الشارح سواء كان ذلك الجواز شرعيا
او غير شرعي لانه لا يكون فيه فساد ولا شناعة كما لا يكونان في
قولنا انه قادر على الخلق وقادر على البياض والسواد وعلى غيرهما فعلى
هذا يلزم ان يجوز اطلاق الابيض مثلا على الله تعالى بمعنى انه قادر على
البياض ولا فساد فيه ولا شناعة وهما انما يكونان لو اريد بالابيض عند
اطلاقه على الله تعالى معنى الاتصاف بالبياض وهو محال وللشبيه في حقه تعالى
قال لتوقفه على عدم الايهام اقول الظاهر ان المراد من الايهام ههنا هو احتمال الغير
مثلا لو اطلق الابيض على الله تعالى بمعنى القادر على البياض احتمل هذا المعنى
وغيره مثل الاتصاف بالابيض وكذا يفهم من الابيض ومثله من الامثلة
غيرها بخلاف لفظ الخالق فانه لا يحتمل غير الله تعالى ايضا تامل قال وقد اشرنا
الى ما له وعليه اقول المراد بقوله وقد اشرنا الى ما له هو قوله فيما سبق في بحث
بقاء الصفات حيث قال فان ارادوا بكون بقاء الصفات نفسها عدم الزيادة بحسب

بحسب الخارج على ما يجيء في التكوين والمراد من قوله وعليه قوله في هذا
البحث حيث قال فلم يجوزوا التسمية بهذا المعنى في الاعراض
قال ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري او لا تعلق
بوجود نفسه اقول يعني قال هذا المحشي ان معنى قولهم تكوين التكوين
هو تعلق نفس التكوين بوجوده وفيه نظر لان معنى قولهم تكوين التكوين
نفس التكوين لو كان تعلق التكوين بوجود نفسه لم يكن للنفس معنى
لان تعلق الشيء للشيء مغاير لهذين الشيئين معا وكذا يلزم منه ان
يكون وجود الممكن من ذاته وهو باطل ونحن نقول ان معنى قولهم تكوين
التكوين هو عدم زيادة الشيء على التكوين بحسب الخارج والا فالتكوين
الاول مضاف الى التكوين الخ ومثل هذا المضاف يجب ان يكون مغايرا
للمضاف اليه فكيف يكون نفسه وكذا معنى قولهم وجود الوجود نفس الوجود قال
كأنه اراد هاهنا الدليل الخ او بنى الامر على التغليب اقول انما قال كأنه لجواز التنبيه
وبقوله او بنى الامر على التغليب لان دليل الخ يكون صحيحا او مفيدا على تقدير
كون التكوين حادثا سواء كان مبنيا على هذه الادلة المذكورة كون التكوين
صفة حقيقية او اضافية فلهذا قال كأنه اراد هاهنا الدليل الخ فكان ان ير
د قال ان الدليل الادلة هي غير الدليل الخ انما تصح وتفيد لو كان مبنية على
كون التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والا فالتكوين انما يصح كلها لو
كانت مبنية على كون التكوين صفة حقيقية فعلى هذا يكون اندراج الدليل الخ
في هذا الكلام على سبيل التغليب لا على سبيل التحقيق وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يريد ان الدليل

من الادلة في قوله ومبني هذه الادلة الاالة التي هي غير الدليل الحق بقرينة
الحل فعلى هذا لا يكون لقول هذا المحشي حيث قال فطانه اعني وكذا القول
او بني الامر على التغليب لانه لا تشبيه ولا تغليب ههنا على هذا التقدير تامل
قال ويحط بابطال ان التكوين هو المعنى الذي يجب في الفاعل وبه يمتاز عن غيره
ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا اقول الظاهر ان المراد
من هذا المعنى هو المعنى الذي كلما يوجد في الفاعل لزم صدور الفعل منه سواء كان ذلك
الفاعل مختارا او موجبا بل هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
فكيف لا يكون صفة اخرى يعني اراد من هذا القول ان التكوين في الواجب المختار
يكون بالنسبة الى قدرته وارادته فكيف لا يكون التكوين غيرهما فان المنسوب
الى الشيء يجب ان يكون غير ذلك الشيء فمحصل هذا القول رد على قول الشارح حيث
قال ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة على ما قاله المحققون
من ان التكوين من الصفات الاضافية والحاصل في الازل هو مبدا التحقيق التخليق
وانه ذنبا ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة وفي هذا الرد نظر
لان ما ذكره الشارح حيث قال ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
انما يدل على عدم المغايرة بين مبدا التكوين وبين القدرة والارادة وما
ذكره هذا المحشي حيث قال بل هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة
والارادة انما يدل على مغايرة التكوين للقدرة والارادة لا على مغايرة مبدا
التكوين لهما فلا يصح قوله فكيف لا يكون صفة اخرى تامل قال وهذا هو الانسب
في المتن اقول وجه الانسبية لذكر قوله او لكون التعلق الازلي بوجوده في وقت مخصوص

من وهو ان وقت الوجه مذكور في المتن ايضا قال على انه يجوز ان يكون
الجواب الزاما اقول المراد من هذا الجواب هو قول الشارح رحمه الله حيث قال
وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من
صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال
وان تعلق فاما ان يستلزم اه قال جعل بعضهم من تتمة الجواب اقول المراد
من هذا الجواب هو قول المصنف حيث قال وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من
اجزائه قال وحمل غير على المصطلح اقول يعني ان بعض القوم حمل الغير على المصطلح
في قول المصنف حيث قال وهو غير المكون عندنا والغير المصطلح عند اهل
هذا الفن الذي لا يمتنع انفكاكه عن الشيء الذي هو غيره والغير اللغوي عندهم
هو الذي لا يكون نفسه ما هو غيره قال والا لما كان غير الامتناع انفكاكه
عن المكون اقول ان هذا القول مستثنى عن قوله فلا يكون اضافية كالضرب
يعني قال بعض القوم ان التكوين ليس من الاضافيات كالضرب فيجوز
انفكاك التكوين عن المكون لكونه غير المكون بالتفسير المصطلح فان
كان اضافية كالضرب مثلا لم يكن غير المكون بالمعنى المصطلح للغير لا
امتناع الانفكاك حينئذ بينهما قال وليس بشيء اقول يعني ما قاله بعض القوم من ان
التكوين غير المكون لصحة الانفكاك بينهما ليس بشيء لان صحة الانفكاك من جانب
التكوين عن المكون غير مسلم عند الخصم اي عند من قال ان التكوين ليس غير
المكون قال واما في المكون موجودة في الاضافة ايضا اقول يعني ان صحة الانفكاك
في المكون موجودة عند التكوين حال كون التكوين اضافيا ايضا اي كما كانت موجودة

حال التكوين عين اضافي قال على ان عدم الغير لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض
مع المحل والصفة الحادثة مع الذات اقول ان اللزوم من جانب واحد بين الشيئين لا يكفي
لعدم الغيرية بينهما كالعرض مع المحل والصفة الحادثة مع الذات فان المحل وان كان
لازما للعرض لكن الانفكاك من جانبه عن العرض جائز وان امتنع الانفكاك
عنه من جانب العرض وكذا الذات مع الصفة الحادثة فان الذات وان كانت
لازمة للصفة الحادثة لكن الانفكاك من جانبها عن الصفة المذكورة جائز
وان امتنع الانفكاك عن تلك الذات من جانب صفتها الحادثة وانما قيد الصفة
بالحدوث لان الصفة لو كانت قديمة لم يجز الانفكاك من جانب الذات عن الصفة
كما لا يجوز من جانب الصفة عن الذات قال قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه
اقول فيه نظر لان الفعل لو كان غير المفعول لكان ابتداء الفعل بطريق الاولى غير
المفعول فلا نفع للمانع من هذا المنع بل نفعه انما يكون لمن قال التكوين هو
عين المكون قال ولو سلم لم يكن غير لامتناع انفكاكه اقول يعني لو سلم ان التكوين
هو نفس الفعل لكن لا نم انه على ذلك التقدير يكون غير المفعول اعني المكون لامتناع
انفكاكه عن المكون بهذا التقدير اي بتقدير كون التكوين فعلا يمتنع انفكاكه
عن المكون كامتناع انفكاك الضرب عن المضروب قال ولو سلم لكان غير الفاعل
ايضا فيكون الصفة غير الذات اقول يعني لو سلم ان التكوين على تقدير كونه فعلا يكون
غير المكون بفتح الواو وكذلك غير المكون بكسر الواو فيلزم ان يكون الصفة اعني
التكوين غير الذات اعني المكون مع الدعوى ان صفات الله تعالى ليست غير
الذات والتكوين من صفات الله تعالى وحاصله ان التكوين لو كان غير المكون بفتح الواو يكون غير

غير المكون بكسر الواو ويمكن ان يجاب عنه بانه لما كان نسبة الفعل الى الفاعل
اشد من نسبته الى المفعول جاز ان يكون ذلك الفعل غير المفعول لا الفاعل
بمعنى جواز الانفكاك وعدم جوازه هذا الجواب غيره اجاب عنه بهذا
المحشي حيث قال وجوابه ان الكلام الزامي فان القائل بالغيرية ينفي كونه
صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل او يكون الفعل والفرق
بين قوله ما به الفعل وبين قوله او يكون الفعل هو ان المراد في قوله ما به
الفعل يكون سببا للفعل وفي الثاني لا يكون سببا بل يكون هو الفعل
قال وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا اقول ان هذا القول
جواب عن سؤال مقدر وارد على قوله كالضرب تنظير لا تمثيل وتقرير السؤال
ان يقال انا لا نم ان الضرب تنظير للتكوين لا تمثيل له فان الضرب انما يكون تنظيرا
للتكوين لو لم يكن التكوين فعلا ايضا ولم يسلم الخصم فعلية التكوين مع
انه يسلم فعليته حيث قال ولو سلم لم يكن غير المكون يعني لو سلم كون التكوين
فعلا لم يكن غير المفعول وهو التسليم الاول لم يسلم غيريتهما حيث قال ولو
سلم لكان غير الفاعل ايضا يعني لو كان التكوين مع كونه فعلا غير المفعول
اعني المكون بفتح الواو يكون غير الفاعل اعني المكون بكسر الواو وهو التسليم
الثاني والمراد من الجواب على التسليم الاول هو قوله ويمكن ان يراد بالفعل ما به
الفعل او يكون هو الفعل والمراد من الجواب عن التسليم الثاني هو قوله وجوابه
ان الكلام الزامي وحاصله الزام للقائل الذي يقول ان التكوين هو عين المكون
مع نفيه كون التكوين صفة حقيقية هو انه لما سلم هنا كون الفعل اعني التكوين غير

مبني على [illegible] يكون الشيء صفة حقيقية
فيكون [illegible] قال فيتوقف على [illegible] اقول المراد من القوى
[illegible] حكم العقل [illegible] بان صدور الفعل عن الفاعل باختيار
الفاعل [illegible] يكون احكم واكمل واوفق
[illegible] يصدر عن فاعل من غير اختيار الفاعل وارادته
قال ثم قد يناقض باحتمال الواسطة اقول هذه المناقضة ليست بشيء اذ نظام
العالم على الوجه المذكور في الشرع لو كان بسبب الواسطة لكانت الواسطة
على هذا التقدير احكم واكمل واحيا من الواجب تع سواء كان موجبا او فاعلا
بو بطلانه اظهر من ان يخفى ومع هذا لم يقل احد قال لان الانكشاف صفة
المرئي ومصدر المبني الفاعل صفة الرائي اقول فيه نظر لانا لا نم ان الانكشاف
صفة المرئي فقط بل هو صفة اضافية مشتركة بين المنكشف والمنكشف اي
بين الفاعل والمفعول اللهم الا ان يراد من معنى المصدر ما يحصل منه كما يراد
من العمل المعمول تامل قال هذا الامكان في الذهن وليس بمحل النزاع اذ
لا حكم قائل به اقول فيه نظر لان الرؤية وامكانها في الذهن حاصلان بالفعل
عند توجه الذهن الى المرئي ولا يمكن التردد فيه لاحد وهذا الامكان ليس
بمراد من قول الشارح حيث قال يعني ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته يعني لو خلي العقل بنفسه لم يحكم بامتناع رؤية الله بل يحكم بجوازها
بحسب الخارج تامل قال يرد عليه ان اريد الفرق برؤية البصر فمصادرة اقول
فيه نظر لان المصادرة على اربعة اقسام احدها ان يكون المدعى عين الدليل والثاني

ان يكون المدعى جزء الدليل والثالث [illegible] عليه الدليل [illegible]
الرابع ان يكون المدعى موقوفا عليه [illegible]
الاقسام [illegible]
ههنا فلان المدعى هو [illegible] الاتصاف [illegible] بالبصر والدليل [illegible]
الفرق بالبصر بين الجسمين وبين [illegible] من غير [illegible]
قال لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع اقول ان هذا المحشي قد غلط
ههنا بانه يظن ان الاعمى والاقطع ليسا بمبصرين وليس كذلك [illegible]
مبصران وغير المبصر هو الاعمى والاقطع لانهما غير موجودين وغير الموجود
لا يكون مبصرا وكذا قوله لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع بناء في مقابلة
استعمال البصر الرؤية مع ان هذا المحشي جعلهما متقابلين قال والتحقيق
ان الفرق هل دخل من البصر لا يقتضي كون المفروق مبصرا اقول فيه نظر لان
المفروق بين او احدهما لو لم يكن مبصرا لم يكن للبصر مدخل في الفرق بينهما لان
دخل البصر في الفرق بين الشيئين انما يكون في المحسوسات خصوصا في
المبصرات تامل قال يرد عليه ان التحقيق [illegible] المطلق ووجود بالغير اقول فيه
نظر لان الشارح انما حصر في الثلثة المذكورة من الامور المشتركة بين
الاجسام والاعراض ما هو صالح لان يكون علة للرؤية بحسب الظ والتبادر
لا مطلق الامور المشتركة بينهما واما عدم كون الطبيعة المطلق علة للرؤية فلان
مبدا كون الاجسام والاعراض [illegible] اما الامكان او الحدوث وكذا مبدا كون
وجوب وجودهما بالغير فيكون الامكان او الحدوث علة لما كان الطبيعة او وجوب الوجود

بالقدرة لما [illegible] بحسب الظاهر ان يكون علة الرؤية في الصور المذكورة هو الحدوث

[illegible] الوجود او الامكان او الحدوث [illegible] التعليل [illegible] تعيين

[illegible] للوجود قال و [illegible] بالامور الخاصة [illegible] و

[illegible] اقول يعني [illegible] هذا القول ان ما

[illegible] الاجسام والاعراض كالامكان والحدوث والوجود

فكيف قال ان لا رابع يشترك بينهما وجوابه ان مراد الشارح من قوله لا را

بع يشترك بينهما هو انه لا رابع يشترك بينهما ويصلح ان يكون علة لرؤيتها

بحسب الظاهر او بحسب الحقيقة غير الثلثة المذكورة اعني الوجود والامكان والحدوث

والامكان والحدوث وان لم يمكن ان يكونا علتين للرؤية بحسب الحقيقة لكن علتان

بحسب الظاهر كما ذكرنا بخلاف ما عداه من الامور المشتركة وهو ظاهر لمن له ادنى تامل قال

وايضا لو علت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هف وفيه نظر اقول وجه النظر

هو انه يجوز ان يشترط الامكان بالوجود لئلا يرد السؤال بالممكن رر

المعدوم عند كون الامكان علة لرؤية الاجسام والاعراض قال فلا يتصف

به العدم ولا ما هو مركب منه اقول المراد من العدم هو الحدوث ومن المركب من

العدم هو الامكان لان مفهومه هو سلب الضرورة من الوجود والعدم قال ويرد

عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود اقول يعني ان امتناع اتصاف العدم به

بالعلية بالتاثير في الرؤية لا يمنع كون العدم شرطا لتاثير المؤثر في الرؤية

وجوابه ان العدم لما لم يصلح ان يكون مؤثرا في الرؤية لم يصلح ان يكون شرطا

لتاثير المؤثر في الرؤية تامل وفيه نظر لان عدم الصلاحية للتاثير في الشيء لا نا

لا نا نمنع انه لا يصلح للشرط [illegible] التاثير فان الظاهر [illegible] لا يصلح ان يكون [illegible]

[illegible] مع انه شرط [illegible] يصلح ان يكون [illegible]

في الوجود لا يصلح ان يكون [illegible] شرطا [illegible]

المانع عدمية مع انها شرط في تاثير المؤثر في وجود [illegible] المراد

من ارتفاع الموانع هو امر وجودي [illegible] عدمي [illegible] الباب [illegible]

لعدمي مثلا كشرطية عدم الباب للدخول في البيت فان المراد من

عدم الباب هو امر وجودي وهو الفضاء لكن عبر عنه بالعدم تامل قال

فان امتناع وجود الرؤية لفقد الشرط او وجود المانع لا يمنع الصحة

المطلوبة اقول وفيه نظر لان امتناع وجود الرؤية لعدم الشرط او لوجود ما نع

انما يمنع صحة الرؤية لو لم يمنعها عدم الشرط وكذا وجود المانع وهما يمنعان

صحة الرؤية فيما نحن فيه لانه لو كان شيء من خواص الممكن شرطا للرؤية

وصفات الواجب ما فعلها لم يمكن صحة الرؤية في الواجب كنفي الرؤية

واللازم امكان وجود خاصة الممكن في الواجب وكذا امكان زوال

صفات الواجب عن ذاته وكلاهما ممتنع فيكون صحة الرؤية ممتنعا

في الواجب على تقدير النقض المذكور في الشرح حيث قال الشارح وبقو

قال ولم لا يجوز جواب بقوله الواحد النوعي اقول هذا قول الشارح حيث

قال اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية وبهذا اندفع الاعتراض الاول وهو

قوله ان صحة عدمية فلا يستدعي علة ورفعه ان العدمي نعم لا يستدعي علة فاعلية

لكنه يستدعي ما يتعلق به كالعدم وهي العلة القابلية وكذا متعلق الرؤية علة قا بلية

للرؤية ويندفع به الاعتراض الثاني ايضا وهو قوله ولو سلم فالواحد النوعي نعم قد
يعلل بالمختلفات ورفعه ان الواحد النوعي نعم قد يعلل بالمختلفات لو كانت تلك المختلفات
علة فاعلية لا قابلية والمراد من علة الرؤية ههنا هي العلة القابلية لا الفاعلية
وهي متعلق الرؤية والعلة القابلية للواحد النوعي لا يكون المختلفات ويندفع به الاعتراض
الثالث ايضا وهو قوله ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ودفعه نعم ان العدمي
يصلح ان يكون العدمي علة للعدمي لو كان المراد من العلة هي العلة الفاعلية
واما اذا كان المراد من العلة هي العلة القابلية فلا نم انه يصلح ان عدميا فان
تعلق العدمي للشيء وجودي فلا يجوز ان يكون متعلقه عدميا لا يقال ان الماهية
القابلة للوجود والعدم عدمية مع انها علة قابلة لهما لانا نقول لا نم ان الماهية
من حيث هي هي وهي ليست بمعدومة كما هي ليست بموجودة ويندفع به الا
عتراض الرابع ايضا وهو قوله ولو سلم فلا نم اشتراك الوجود ودفعه بعين دفع
الاعتراض الاول لان الوجود لو كان لم يكن امرا مشتركا بل كان وجود كل شيء عينه
لكانت الموجودات مختلفات وقد سبق ان العلة القابلية لا يكون مختلفا لقائل ان يقول
ان هذا الجواب ليس بجواب شاف عن الاعتراض الرابع بل لا يصلح ان يكون جوابا عنه
اي عن الاعتراض الرابع بل الجواب الحق عن هذا الرابع كون وجود كل شيء عينه
ليس على مذهب الكل بل مذهب الحكماء ان الوجود امر مشترك بين جميع الموجودات فيصح
ان يكون علة مشتركة قابلة للرؤية وهو المطلوب قال ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام
هو ان متعلق هذا الرؤية امر مشترك في الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض على طريق
المذكور اقول يعني ان ورود الاعتراض هو قوله ان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات انما

وانما يكون على تقدير كون المراد علة من علة الرؤية وهي علة المؤثرة
لا علة قابلية والجواب وهو قوله ثم لا يجوز ان يبعد كون المراد من
علة الرؤية هي القابلية لا يجوز ان يكون ذلك العلة هي نفس خصوصية
الشيء المرئي بل هي امر مشترك بين الامور المرئية وهو الوجود انما
يكون على تقدير كون المراد من علة الرؤية هي العلة القابلية فعلى
هذا لا يكون الجواب دفعا للاعتراض عن الطريق الذي هو ورده وكونه
عنه ان المراد من الجواب هو دفع الاعتراض باي طريق كان فلا يلائم دفعه
بطريق مخصوص مع ان المراد من علة الرؤية في اول الكلام هي العلة القابلية
لا الفاعلية غاية ما في الباب ان السائل قد غلط فظن ان المراد من
العلة هي العلة الفاعلية فلهذا اعترض بقوله فالواحد النوعي قد يعلل
بالمختلفات قال ويستلزم استدراك النقوض لرؤية الجوهر والعرض ولا اشتراك
صحة الرؤية بينهما ولا استلزام للاشتراك في العلة اقول ان جواب الشارح وهو
قوله ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها انما يستلزم استدراك
النقوض لرؤية الجوهر والعرض لو استدل على امكان الرؤية بنفسه من غير نقل
عن الغير وههنا ليس كذلك بل نقل عن الغير حيث قال وقد استدل اهل الحق
على امكان الرؤية بوجهين وكذا الحال في الاعتراض لاشتراك صحة الرؤية
بين الجوهر والعرض وكذا الحال في الاعتراض لاستلزام الحكم المشترك العلة
المشتركة مع انه فايدة كثيرة في هذه الاعتراضات من جملة الفوائد انه علم من
الاعتراضات المذكورة ان الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض وكذا علم منها

ان الحكم المشترك بين الاشياء يستلزم علة مشتركة بينهما والمراد من
النقض لرؤية الجوهر والعرض هو قوله انا نفرق بين جسم وجسم
وعرض وعرض والمراد من الاعتراض لاشتراك صحة الرؤية بين الجوهر
والعرض هو قوله ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة والمراد من هذا
الحكم المشترك هو صحة الرؤية وكذا الاعتراض لاستلزام هذا الحكم
المشتركة هو هذا القول تأمل قال لا بان مفهوم الهوية المطلقة
امر اعتباري فكيف يتعلق بها الرؤية اقول فيه نظر لان مراد الشارح رح
من الهوية في قوله انما تدرك منه ثبوته ما ليس مفهوم الهوية
المطلقة بل هو وجوده الذي هو فرد من الهوية المطلقة من غير تعيين
انه وجود جوهر او عرض او انساني او فرسي او غيره كما قال والهوية
بهذا المعنى يجوز ان يكون متعلق الرؤية فافهم قال ثم ان هذا الدليل
منقوض بصحة الملموسية اقول توجيه النقض يكون هكذا ان صحة
الملموسية حكم مشترك بين الجوهر والعرض كصحة الرؤية ولابد له
من علة مشتركة بينهما او تلك العلة اما الامكان او الحدوث او الوجود
والاولان لا يصلحان بان يكونا علة لصحة الملموسية كما مر في صحة
الرؤية فتعين ان العلة المشتركة لصحة الملموسية بين الجوهر والعرض
هي الوجود وهو اي الوجود ثابت في الواجب ايضا اي كما كان ثابتا
في الجوهر والعرض فيجب ان يكون الواجب مما يصح لمسه لوجود علة
اللمس فيه مع ان ملموسية الواجب بط قطعا وقال الشارح رح في

في شرحه للمقاصد النقض بصحة الملموسية قوي والانصاف ان هذا
الدليل ضعيف والجواب عنه ان كون الشيء ملموسا مشروط بان يكون
فيه عرض ولا عرض في الواجب تأمل قال ويرد عليه انه يصح ان
يقال ان انعدام المعلول لانعدام العلة والعلة قد يمتنع عدمها
والتوجيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان اقول
مراد هذا المتأمل في سؤاله هو ان قول الشارح رح والمتعلق
على الممكن ممكن ليس بصحيح لان عدم العلة قد علق على عدم
المعلول كما قالوا ان عدم المعلول علة لعدم العلة وهذا القول
قاعدة كلية فيما بين القوم مع ان عدم العلة قد يكون ممتنعا
عند امكان عدم المعلول وجواب هذا السائل عن هذا السؤال
هو قوله والتوجيه ان الارتباط في الوقوع لا الامكان يعني
الان وقوع العدم المعلول يستلزم وقوع عدم العلة بخلاف
عدم امكانه فان امكان وقوع عدم المعلول لا يستلزم امكان و
وقوع عدم العلة كامكان وقوع عدم العقل الاول فان وقوع
عدمه ممكن مع ان وقوع عدم علته اعني الواجب ممتنع و
السؤال مع جوابه لا يضر الشارح رح لان مراد الشارح رح من قوله
والمتعلق بالممكن ممكن هو امكان متعلق من جهة التي يتعلق
بها الممكن ولم يرد منه ان المتعلق بالممكن ممكن من جميع الجهات
حتى يرد عليه هذا السؤال المذكور وامكان عدم العقل الاول

انما يكون بالنسبة الى ذاته واما بالنسبة الى علة اعني الواجب تعالى فممتنع
ايضا اى كما امتنع عدم الواجب قال منها ان الرؤية مجاز عن العلم
الضروري اقول لو كانت الرؤية مجازا عن العلم الضروري لكان
معنى قوله ارني اي اجعلني عالما بك علما ضروريا قال بان النظر الموصل بالى
اى بلفظ الى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع طلب العلم الض
الضروري لمن كان يخاطبه ويناجيه غير معقول اقول اى دليل على
كون المراد من الرؤية هو معناها المطابقي فلو كانت المطلوبة
في ارني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه في قوله انظر اليك
بمعنى ذلك العلم ايضا وهو يأبى عن لفظ النص ومستبعد اعني
الظاهر هذا كذا في شرح المواقف قال ويرد عليه ان المراد هو
العلم بهويته الخاصة وللخطاب لا تقتضي الا العلم بوجه كمن يخا
طبنا من وراء الجدار اقول ان علم المتكلم الذي يخاطب من وراء الجدار
بهويته الخاصة وللخطاب لا اذا لم يكن المخاطب ملتبسا بالغير
عند المتكلم وما نحن فيه كذلك لان المخاطب فيما نحن فيه هو الله
تعالى الذي لا يلتبس بالغير عند المتكلم اعني موسى عم حيث قال في
طلب رؤية الله تعالى رب ارني انظر اليك ولا شك ان موسى عم
في هذه الحالة يعلم ربه بهويته المخصوصة بحيث لا يلتبس غيره
عند موسى عم فلا يكون طلب موسى عم من ربه معنا الا نفس الرؤية
لا غير قال فلا اشكال اصلا اقول لما علم موسى عم ان قومه يترددون و

٧٠ ويكفرون بعدم كونه مؤمنين من قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة لم اسأل المعتزلة حيث قالت ان سؤال موسى عم كان
لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ليعلموا
امتناعها كما علم هو والمراد من هذا القوم هم الذين اختارهم
موسى عم من خيار المؤمنين وهم سبعون رجلا من قوم موسى عم
قال للمعتزلة ان يقولوا ان نزاعنا في هذا النوع من الرؤية
لا في الرؤية التي لغة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف وعندنا
بالعلم الضروري اقول المراد من هذا النوع من الرؤية هو
الرؤية التي هي مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة
من الرائي والحق ان الحالة التي هي مسماة بالرؤية والانكشاف
التام عند اهل السنة ليست بمخالفة لذلك النوع بالحقيقة
لكنهم قالوا ان هذا النوع من الرؤية ان كان به المرئي من
المخلوقات يكون مشروطا بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة
وغيرها من المذكورات في الشرح وان كان به المرئي غير المخلوق كالواجب
تعالى لم يكن مشروطا بكون المرئي في مكان وجهة وغيرهما من المذ
كورات تامل قال يرد عليه ان عدم مدح المعدوم للاشتمال على العدم
كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان
رؤيتهما لكونهما مقرونة بسمات النقص اقول ان في هذا الورود
نظر لانه لا مدخل للعدم في عدم حصول التمدح للمعدوم بنفي الرؤية عنه

لامتناعها فيه بل السبب لعدم التمدح للمعدوم بنفي الرؤية عنه امتناع الرؤية
لا الغير وهو ظ لكل متامل واما عدم حصول التمدح فيما يمكن الرؤية لكن
لم ير كالاصوات والروائح فلاشتماله على النقص وعدم الكمال بخلاف
الواجب فان رؤيته ممكن مع اشتماله على جميع الكمالات فيكون
تمدحا بنفي الرؤية عنه لكبرياء شانه **قال** ولطف ان امتناع الشيء
لا يمنع التمدح بنفسه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد
في القرآن مع امتناعهما في حقه تع فيه نظر لانه ان اراد بقوله
اذ ورد التمدح بنفي الشريك وبنفي اتخاذ الولد في القرآن ان نفي الشريك
ونفي الولد يفيد ان المدح بمجرد امتناعهما في حق الواجب تع فلا نم
ان السبب للمدح ههنا هو الامتناع فقط وان اراد به غير ذلك
فليبين ما هو المراد منه حتى يتكلم منه ولعل ان السبب للمدح ههنا
هو الوحدانية اللازمة لها المقارنة بجميع الصفات الكمال ومع هذا
يجوز ان مراد الشارح من قوله اذ لو امتنعت لما حصل التمدح
بنفيها ان نفي الرؤية لاجل امتناعها لا يفيد التمدح خاصة فعلى هذا
يكون محل كلام الشارح ان نفي الرؤية لامتناعها لا يفيد التمدح
بل يكون افادته لها مشروطة بثلثة اشياء احدها كون الرؤية
ممكنة والثانية عدم حصولها بالفعل لمانع وتقدير والثالث ان
يكون ذلك المانع هو حجاب الكبرياء فلا يلزم منه ان لا يفيد
نفي الشيء لامتناع التمدح في جميع المواد وكذا لا يلزم منه ان يفيد نفي

نفي الشيء مع امكانه التمدح في جميع المواد وكذا لا يلزم وهو ظ من
عبارة الشارح حيث قال والتمدح في ان يمكن الرؤية ولا يرى
للمنع والتعذر بحجاب الكبرياء تامل **قال** واما الكسب فكيفية
القصد والعلم جملة **اقول** فيه نظر لان الكسب لا يحصل بمجرد القصد والعلم
باجمال الفعل لو كان كسب العبد الفعل كسبا للتفصيل اي كسبا للتفصيل
الفعل **قال** ينبغي ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به
اقول اي في هذا القول جمع المتنافيين لان قوله ليصح تعلق الخلق به
يقتضي وجوب جعل المصدر المذكور بمعنى المفعول وقوله ينبغي يقتضي
عدم هذا الوجوب فعلى هذا يكون جمع المتنافيين وهو باطل بالا
تفاق اللهم الا ان يقال ان قوله ينبغي كان ههنا بمعنى الوجوب
بمعونة المقام المحل **قال** ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق
اقول يعني بعد حمل المصدر اعني العمل في قول الشارح حيث قال اي عملكم
على المفعول اعني المعمول نحمل اضافة العمل الى كم على الاستغراق
ليشمل خلق الله في قوله تع خلقكم وما تعملون على جميع معمول العبد
بل يخرج عنه بعض المعمول مثل التدرية بالنسبة الى النجار فلم يحمل المفعو
وهو كون الواجب خالقا لجميع معمول العبد **قال** واما ما الموصول
فهي عامة وصفا بالجملة حذف الضمير اي نطقا **اقول** يحصل هذا
القول ان حمل الماء في قوله تع وما تعملون على الموصول اولى من
حملها على المصدرية من جهة اللطف مع حسب الضمير الموصول لانه يكون

الكلام على تقدير حمل الماء على الموصول هكذا وما تعملون لان ما الموصولة
لا بد من عائد سواء كان ذلك الضمير لفظا او مقدرا والحذف يكون على خلاف
الاصل لان الاصل في الكلام هو عدم الشيء منه واما على تقدير حمل الماء
على الما المصدرية يكون الكلام على الاصل لانه لا حذف فيه قال وقد يوجه
بالحمل على خلق الجواهر اقول يعني المعتزلة ان يقول ان هذه الاية لا تدل على
كون الواجب خالقا لافعال العباد لان المراد من الخلق هاهنا هو خلق
الجواهر وافعال العباد ليست بجواهر بل هي اعراض فيكون تقدير الاية
هكذا افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها لكنه خلاف الظاهر لان الظاهر ومقتضى
المقام ان المراد من الخلق هاهنا هو الخلق المطلق اعم من ان يكون خلق
الجواهر وخلق الاعراض فان هذه الآية كانت في محل المدح للخالق فيكون
الخالق وحال هذا المدح انما يكون لو كان المراد من الخلق هو الخلق المطلق
فحينئذ تدل الآية على ان الخالق لافعال العباد ليست العباد بل الواجب
تعالى وهو المقصود من الاية تامل قال وورود الاية السابقة في ذلك
المقام اقول هذا القول معطوف على قوله كون الخلق مناطا لاستحقاق العباد
في قوله ويمنعون كون الخلق مناطا اي ويمنعون المعتزلة ورود الاية
السابقة وهي قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام المدح للخالق
يكون الخلق مناطا لاستحقاق العباد قال وهو ان المكلف به امر اختياري
اقول يعني ان الامر الذي كلف الله تعالى عبده به يجب ان يكون امرا اختياريا
للعبد يعني يكون العبد قادرا الفعل وتركه والا يلزم التكليف بما لا يطاق وهو

وهو باطل قطعا قال وقد يقال يجوز ان يمدح ويلام باعتبار المحلية كالمدح بالحسن
والذم بالقبح اقول مثالهما مثل مدح زيد لاجل حسنه وذم عمرو لاجل قبحه مع
انهما ليسا بفعلين لزيد وعمرو ولا اختيارا ولا اضطرارا وفيه نظر لان الكلام
في المدح والذم اللذين هما يترتبان على فعل العبد والا فمحل الحسن قد يذم
ومحل القبح قد يمدح وكذا الثواب والعقاب فانهما قد يترتبان على فعل
العبد في الاخرة فلا اشكال فيه تامل قال فان الله تعالى اجرى عادته فيما
اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون اقول وفيه نظر لانه ان اراد منه انه
تعالى اجرى هذه العادة في كل ما اراد فلا نم ذلك لانه لو كان كذلك يلزم
التسلسل فان كن ايضا شيء لا يكون الا بارادة الله تعالى فيلزم ان يقول له
كن وينقل الكلام الى هذا الكن فيلزم التسلسل وان اراد منه انه تعالى اجرى
هذه العادة في بعض ما اراده الله فمسلم ولكن لا يقال مثل هذه عادة تامل
قال لكن التفسير هاهنا يؤدي الى التكرار اقول اقول ان التفسير هاهنا
بقوله لكن ليس على ما ينبغي مع ان قوله يؤدي الى التكرار ليس بصحيح لان كون
القضاء عند الاشاعرة عبارة عن الارادة المذكورة لم يعلم فيما قبل هذا
فلم يكن بتفسيره المذكور هاهنا تكرارا قال قيل عليه لا معنى لرضاء بصفة من
صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي اقول
انا لا نم انه لا معنى لرضاء العبد بصفة من صفة الله تعالى بل كان جميع صفات
الله تعالى مرضيا لنا ولو سلم انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى لكنه انما يكون هذا
في الصفات الذاتية واما في الصفات الفعلية فللرضاء بالصفة معنى والقضاء

من الفعلية تأمل قال فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته
بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر اقول تحصل هذا الجواب هو ان جواب
الشارح بقوله انا نقول عن السؤال الذي هو قوله لا يقال خطاء فا
فالصواب ان يجاب ان الخطاء هو هذا الجواب لا جواب الشارح لان الكفر
من حيث هو ذاته لا يخلو من ان يكون متعلق القضاء او لا يكون فان
لم يكن الكفر بهذه الحيثية متعلق بالقضاء لم يكن بهذه الحيثية مخلوقا فيكون
الكفر من حيث الذات غير مخلوق وهو باطل لان المذهب الحق هو ان
الماهيات كلها مخلوقة سواء كانت بسيطة او مركبة والكفر ماهية من
الماهيات وان كان متعلق القضاء كان مقتضى فيكون الكفر من حيث ذاته
مقتضى القضاء فيكون قوله الرضاء بالكفر من حيث هو مقتضى ليس بكفر
خطاء فيكون الصواب ما قاله الشارح تأمل قال ولما كان الرضاء بالاول
هو الاصل والمنشاء بالكسر اختار الشارح هذا الطريق في الجواب اقول المراد
من الاول ههنا الرضاء بفعل الله تعالى وبقوله صفته للكفر والمراد من الكفر هو
متعلق الصفة الصفة اعني المقتضى كما يدل عليه قوله ان الرضاء بها يستلزم
الرضاء بالمتعلق من حيث متعلق قال فليس بشيء اقول يعني ما قاله المعتزلة
ليس بشيء قال ان عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية اقول للقائل
ان يقول ان هذا القول مخالف لما سبق في بيان برهان التمانع حيث قال هذا
المحشي العجز هو تخلف المراد في المشية القطعية واما المشية التفويضية فلا عجز في
التخلف عنها فان الباري تعالى يريد طاعة العبد باختيار العبد وليس في ذلك الا معنى

معنى التفويضية تأمل قال وقيل لا يفهم من الارادة الغير الطبيعية الا الرضاء
وهو مذهب اهل السنة والجماعة وهو كلام خال عن التحصيل اقول يعني ان
هذا الكلام كلام خال من تحصيل الفرق بين مذهب اهل السنة والجماعة
وبين مذهب المعتزلة في ارادة الله تعالى فعل العبد باختيار مع
ان مذهبهما ليس بواحد في معنى الارادة او الرضاء عند المعتزلة هو
الارادة مطلقا وعند اهل السنة والجماعة هو الارادة مع ترك
الاعتراض او نقيض ذلك كما قال هذا المحشي قال فانه امر قد يجامع
تعلق الارادة وقد لا يجامع اقول يعني ان رضاء الله تعالى قد يجامع
مع تعلق ارادته للمخلوق كما في فعل حسن من افعال العباد فان رضاء
الله تعالى يجامع مع ارادته في ذلك الفعل وقد يجامع كما لا يجامع
في فعل قبيح من افعال العباد فان الفعل القبيح كالزنا مثلا كان
بارادته لا برضائه قال تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا
فلا يجوز في صفته تعالى اقول فيه نظر لانه ان اراد من مطلق الارادة رر
القطعي فمسلم ان تخلف المراد عن تعلق مطلق الارادة نقص عندنا لكن
الكلام ليس في مطلق الارادة بل في الارادة التفويضية وان اراد مطلق
الارادة سواء كانت قطعية او تفويضية فلا نم ان تخلف المراد عن
تعلق الارادة المطلقة نقص عندنا فان تخلف المراد عن تعلق
الارادة التفويضية ليس بنقص تأمل قال وفيه مذكره اقول يعني اراد
من قوله مذكره قوله حيث قال فيما سبق ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى و

وتصرفه فيما هو حال حقيقته قال وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف
اقول يعني يرد السؤال على الجبرية كما يرد على اهل السنة والجماعة حيث قيل ان
الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرفه من غير دخل للعبد وفعله فيهما قال
ولا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل اقول يعني
يجوز ان يكون التكليف سببا لاختيار العبد الفعل المكلف به فان مذهب
الاشعري ما يكون للعبد قدرة في فعله من غير تاثير وفيه نظر لان التكليف
لو كان لا دخل لكونه سببا لاختيار العبد الفعل المكلف به لم يكن تارك
هذا الفعل معاقبا ومع اختياره مثابا فلا يكون للتكليف فائدة على
هذا التقدير قال وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان
الارادة حادثة اقول لقائل ان يقول ان تعلق الازلية لا يستدعي ارادة
فضلا عن ان يكون حادثا قال ولذا ورد في الحديث ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن اقول هذا اي الاستشهاد بهذا الحديث المرفوع وهو
الذي نقل عن النبي عم على ان الارادة حادثة لان كون الشيء بسبب المشية
التي هي الارادة يستلزم الحدوث فان كون الشيء الازلي في الازل لا يتوقف
على مشية الله تعالى لقائل ان يقول ان هذا الحديث يجوز ان يكون في حق
الممكنات التي كانت فيما لا يزال قال قد يتبع هذه المقدمة ايضا ان
العلم تابع للمعلوم اقول يعني قد سبق ان العلم بوقوع المعلوم تابع لذلك
الوقوع لكن المراد من هذا العلم هو العلم بالوقوع بعد كون المعلوم و
واقعا واما العلم الذي ذكر في قول الشارح حيث قال الله تعالى يعلم ويريد ان العبد

ان العبد يفعله ويتركه باختياره هو العلم السابق عن وقوع الفعل لوقوع
الفعل بقرينة مقارنته بالارادة فان الارادة لوقوع الشيء يكون قبل
وقوع ذلك الشيء بل يكون قبل تعلقها به وهذا المحشي لم يفرق بين العلمين
المذكورين ولهذا قال قد عينه هذه المقدمة قال ولسلب القدرة و
والاختيار اقول هذا معطوف على قوله يعني اراد منه انه لا مدخل لتعلق
علم الواجب بفعل العبد في كون ذلك الفعل واجبا وكذا لا مدخل لسلب
القدرة والاختيار عن العبد في وجوب فعله على التقدير المذكور قال
وكذلك الارادة او تفرعت عن علمه تعالى باختيار من العبد للفعل
اقول محصل هذا الكلام ان الارادة التي كانت بعد العلم لا تجعل
فعل العبد واجبا كالعلم الاول الذي كان تابعا لوقوع الفعل قال
واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجب شيئا فيكون
من الله تعالى فيلزم الجبر اقول محصل هذا القول ان بعض افعال العباد
مثل الطاعة والعصيان والكفر والايمان وان كان بالاختيار والارادة
لكن نفس الاختيار فعل ايضا مثل اختيار العبد الكفر فان ذلك الاختيار
ليس باختيار العبد والا يلزم التسلسل في الاختيارات وهو باطل بل اختيار العبد
ليس الا من الله تعالى خالصا عن ذلك العبد فيه فيكون اختيار العبد
الكفر والعصيان محضا من الله تعالى فيلزم الجبر لا يقال لم لا يجوز ان
العبد بكسب العبد فلا يكون عقاب العبد الاختيار الا الكفر جبرا لانا
نقول كسب الاختيار ممتنع لان الكسب لا يكون الا باختيار ولا يكون للاختيار

اختيار تامل قال فذلك مذهب الاشعري وهو جبر متوسط اقول لفظ ذلك اشارة

الى كون اختيار العبد وارادته مبدا للفعل من غير تاثير واما اختيار الله تعالى

وارادته مبدا ومؤثر فيه وانما قال وهو جبر متوسط لان العبد له قدرة في فعله قال

واما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من

شانها ان تتعلق باحد من الطرفين بلا داع مرجح اقول المذهب الاستاذ ما يكون

قدرة العبد مع قدرة البارى مؤثرا في فعل العبد ولهذا لم يقل على هذا المذهب

جبر متوسط لان جبر المتوسط انما يكون لو كان للعبد قدرة في فعله ولم يكن للقدرة

تاثير فيه كما هو مذهب الاشعري تامل قال فيكون الاختيار من الله تعالى لا

يستلزم الجبر اقول حاصل هذا الكلام ان اختيار العبد والا وارادته ليس

للعبد فيهما اختيار بل هما فعلان لله تعالى خلقهما في العبد قال كما ان صدور ارادة

الله تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق اقول

ان الايجاب في بعض الافعال لا ينافي الاختيار في بعض الاخر فان ارادة الله

صادرة عن ذاته تعالى ايجابا كساير الصفات الذاتية وبهذه الارادة كان الله تعالى

فاعلا مختارا في ساير الافعال وكذلك العبد فان العبد لما لم يخلق الله الارادة

والاختيار فيه لم يكن فاعلا مختارا فلما خلق الله تعالى الارادة والاختيار في العبد

كان العبد بسببهما فاعلا بالاختيار في افعاله الاختيارية تامل قال توجيه النقض

بالعلم ظ اقول يعني توجيه النقض بعلم الله تعالى هو ان يقال لو كان الايجاب منافيا في

الاختيار يلزم ان لا يكون الله تعالى مختارا في افعاله لان علمه تعالى متعلق في الازل لا

فعاله التي يفعلها فيما لا يزال لانه لو لم يعلمها في الازل لزم الجهل وهو باطل وكل ما يتعلق

به علم الله يجب وقوعه مع هذا يفعله تعالى بالاختيار فعلم منه ان بعض الايجاب لا ينافي

الاختيار قال واما بالارادة فمبني على ازلية تعلقاتها ايضا اقول يعني ان توجيه

النقض بقدرة الله تعالى في كون الايجاب منافيا في الاختيار كتوجيه النقض بعلم

الله تعالى بلا تفاوت وهو ما ذكرناه آنفا لكن المفهوم عبارة هذا المحشي ان

تعلق ارادة الله تعالى فعله لا ينافي الاختيار لو كان ذلك التعلق في الازل

واما لو كان في غير الازل فينافيه مع ان اختيار الله تعالى ثابت بالنسبة الى

جميع افعاله سواء كان تعلق الارادة للفعل في الازل او في غير الازل تامل قال

وقد يجاب بان المراد بالاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة

الشيء لا بعدها اقول فيه نظر لان ارادة ضد الشيء عند ارادة ذلك الشيء ليس

مما يقدر عليه كما لا يقدر بعد ارادة ذلك الشيء تامل قال بخلاف ارادة العبد

اقول يعني يجوز ان يكون قبل تعلق ارادة العبد للفعل ان يتعلق علم من

الله تعالى يوجب ذلك الفعل قال مدخلا في بعض الافعال بالدوران

والترتب المحض اقول يعني ان مدخل قدرة العبد وارادته في بعض

افعاله انما يكون على سبيل التاثير فيه وهو مذهب الاشعري واما على مذهب

الاستاد فهو على سبيل التاثير قال كالاحراق بالنسبة الى مس النار اقول يعني

ان احراق النار للشيء مترتب على اطلاق النار لذلك الشيء مع انه لا تاثير

للمس الى النار في الاحراق قال وهو يتعلق الارادة يعني انه يصير سببا

لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل اقول ان محصل هذا الكلام ان تعلق

الارادة بالفعل سبب لتعلق القدرة به يعني ان الله تعالى يخلق للعبد صفة زر

متعلقة بالفعل عند تعلق الارادة وهي اي تلك الصفة قدرة فعلى هذا يكون
تعلق ارادة العبد هو الفعل موقوفا عليه لتعلق القدرة به بل ظلمة فافهم
قال واما دون الارادة اي جعلها متعلقة بالفعل فيجوز ان يكون لذاتها
اقول فيه نظر لان دون الارادة لو كان هو جعلها متعلقة بالفعل لم يكن لذات
الارادة مع ان الظاهر في قوله لذاتها راجع الى الارادة ولعل هو صفة
لجاعل او لجاعل ههنا ليس الا العبد ومقارنة العبد لارادته ظ قال على ما
عرفت في ارادة الله تعالى اقول يعني ان تعلق ارادة الله تعالى ليس بسبب
اخر ولا بنفس الارادة بل لذاته تعالى وهذا الكلام يدل على النظر المذكور
من قبيل هذا قال وقيل حرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد
الذي يحدث عند القدرة اقول فعلى هذا يكون حرف العبد قدرته للفعل
هو قصد استعمال القدرة وذلك القصد غير القصد الاول الذي يحدث القدرة
عنده وهو قصد الفعل اي قصد العبد فعله فعند هذا القصد يخلق الله تعالى
القدرة في العبد على مذهب البعض وهذا القصد سابق عن القصد باستعمال
القدرة كما يفهم من العبارة وهذا المحشي لما لم يعرف بين القصدين قال
وليس بشيء لان قصد الاستعمال يقتضي ان توجد ولا تستعمل فلا يكون مع
الفعل كما هو مذهب من يقول بوجودها عند قصد الفعل قال ثم ان
تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه اقول حاصله ان القدرة
يجوز ان يكون بحسب ذاتها مقدما عن نفسها باعتبار مقارنتها بالفعل
قال فان الرمي باعتبار اقتضائه الى الموت يكون قتلا اقول فيه نظر لان

الرمي لا يقال له القتل اصلا فكيف يكون باعتبار اقتضائه الى
الموت قتلا فان القتل فعل القاتل يقوم بالقاتل والموت صفة
الميت يقوم بالميت فلا يصح حمل احدهما على الآخر تامل قال هذا
هو التعقيب الذاتي والا القدرة مع الفعل اقول يعني بالزمان من
قول الشارح رح حيث قال ان حرف العبد قدرته وارادته الى الفعل
كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق تقدم القدرة
على الفعل بل على ايجاده لان حرف القدرة قبل ايجاد الفعل يمتنع
بدون القدرة فيكون القدرة سابقة على الفعل وايجاده كما عرفتها
مع ان القدرة لا يكون الا مع الفعل بالزمان عندنا وان كانت
المقدمة على الفعل بالذات لانها موقوف عليها الفعل كتقدم ايجاد
الفعل على الفعل فلهذا قال هذا المحشي وهذا هو التعقيب
بالذات لا بالزمان تامل قال قيل نحو لا شركة في مذهب الاستاد
مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة اقول ايراد هذا السوال
على قول الشارح رح حيث قال وينفرد كل منهما بما هو ليس له على ما ينبغي مع
ان فيه مناقشة لان قوله نحو لا شركة في المذهب الاستاد ينافي قوله
مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة بل ينبغي ان يورد هذا السوال
على قول الشارح رح حيث قال الخلاف فيما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين
مختلفتين كفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة
الكسب فتوجيه السوال ان يقال لان عدم الشركة بين قدرة الله تعالى وبين

وبين قدرة العبد خصوصا على المذهب الذي اليه الاستاذ وهو ان يكون كل
واحدة من القدرتين مؤثرة في فعل العبد فانهما يجتمعان في امر واحد
وهو فعل العبد وينفرد قدرة الله تعالى عن قدرة العبد في الخلق وينفرد
قدرة العبد عن قدرة الله تعالى في الكسب ليس كذلك لان معنى الشركة
بل كانت الشركة ههنا اشد من الشركة التي كانت في الخالقية على مذهب
المعتزلة لان المعلول ههنا هو الفعل الواحد بخلاف ما قاله المعتزلة فان
فعل العبد على المذهب متميز عن فعل البارى لان العبد عندهم مستقل في
ايجاد فعله كالبارى تعالى وجوابه ما قاله المحشى قال اى علة عادية كالنار
للاحراق والجمهور على انه شرط عادى كمس الملاقى له اقول الفرق بين العلة
والشرط ان العلة هى الموقوف عليه التي من شانها التاثير في الموقوف
والشرط هو موقوف عليه الذى ليس من شانها التاثير في الموقوف بل
كان موقوفا عليه لتاثير الفاعل في المفعول والاستطاعة هى العلة للفعل
عند صاحب التبصرة والمعهد وعند الجمهور شرط قال يشير الى وجه الذم
وترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات
لوجه آخر اقول ان العبد لو ترك الواجبات مع ان ترك المنهيات الواجبات
لا يستحق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة بترك الواجبات فقط ولو فعل
المنهيات مع ترك الواجبات لا يستحق بهما مع الذم والعقاب ولو فعل الواجبات
والمنهيات معا لا يستحق الذم والعقاب بفعل المنهيات فقط والكسب هو صرف
القدرة لما فعله العبد بالاختيار قال لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول

يقول بتاثير القدرة الحادثة والا فلا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل
حتى يستحيل بدونها اقول وفيه نظر لان الاستطاعة يجوز ان يكون شرطا
لتاثير المؤثر في الفعل فعند عدم هذا الشرط يمتنع تاثير المؤثر في الفعل
فيمتنع الفعل بدون الاستطاعة بهذا التقدير مع انه ليس بمؤثر على
هذا التقدير فيكون لها مدخل في وجود الفعل على تقدير عدم كونه
مؤثرا في الفعل فبطل قوله والا فلا مدخل للاستطاعة في وجود الفعل
تامل قال لانه ليس من قبيل الاعراض عندهم اقول والظاهر ان يقال انه
ليست بالتانيث لان الضمير في ليس راجع الى قدرة الله تعالى والقدرة
مؤنث والضمير في عندهم راجع الى السنة والجماعة ينبغي ان قدرة
الله تعالى ليست بعرض عند اهل السنة والجماعة لان العرض حادث
وقدرة الله تعالى قديمة والقديم لا يكون حادثا قال وفيه بحث اذ المذهب
انه لا قدرة قبل الفعل اصلا اقول فيه نظر لان المذهب اى مذهب من قال
القدرة لا يكون الا مع الفعل مراده من هذه القدرة المؤثرة في الفعل
لا مطلق القدرة فيجوز ان يتقدم على الفعل قدرة مثل القدرة المؤثرة
لا القدرة المؤثرة فلا يصح قوله اذ المذهب انه لا قدرة قبل الفعل اصلا قال
يرد عليه انه لا يجوز ان يكون للحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة
لا معنى وجوديا يمتنع قيامه بمثله اقول اقول للقائل ان يقول هذا الاعتراض
ليس بشيء لان للحادث لا يكون الا موجودا ولو سلم ان للحادث يجوز ان
يكون امرا اعتباريا لكن لا يجرى نفعا اصلا لان الامر الاعتبارى لا يصح

ان يكون داخلا في علة المعلول الموجد كفعل العبد مثلا والقدرة داخل في
تلك العلة المذكورة وهي ان قدرة العبد عرض قايم بالعبد ورسوخها
امر اعتباري فلا امتناع في قيامه بها والممتنع هو قيام العرض بالعرض
كما بيّن في موضعه والامر الاعتباري ليس بعرض والظاهر ان المراد من
رسوخ القدرة هو تعلقها بالمقدورات قال ومن ههنا ذهب بعضهم
وهو امام الرازي اقول اي من جهة اجل جواز وقوع الفعل بالقدرة
في زمان الثاني لوجود جميع شرايط تاثيره وامتناع وقوعها في
زمان الاول لعدم شرايط فيه قال وبه يرتفع نزاع الفريقين اقول
يعني ان ما يقوم به امام الرازي يندفع به النزاع الفريقين اعني بهما
اهل السنة والجماعة والمعتزلة قال فصار لكل اصل اه اقول ان
حاصل ما ذهب اليه البعض اعني به امام الرازي ان القدرة مع جميع
ما حصل به الفعل او معه مقارنة بالفعل وبدونه سابقة عنه لو وقع ر ر
متعلقاتها بقدرة الله تعالى يعني قال الآمدي وهو بفتح الهمزة وبكسر الميم
وكسر الدال اسم لشخص معتبر بين الكلاميين لا تاثير لقدرة العبد في
فعله بالفعل لان وقوع الفعل لا يكون الا بقدرة الله تعالى وان تعلقت به
قدرة العبد ايضا فلا اشكال عن هذا التقدير بتقديم القدرة على الفعل
قال بل الكل صفة المتبوع اقول يعني ليس جعل احدهما صفة للاخر اولى
من جعل الكل صفة للمتبوع الذي هو قايم بنفسه كالجسم مثلا قال ووجه
الصعوبة فيه ان تابع الشيء في التحيز لما جاز لم يجوز ان يكون باعثا بخصوصية

بخصوصية ذاتية بينهما اقول هذا كالسواد مثلا فانه تابع للجسم الاسود في التحيز ويجوز
ان يكون السواد باعثا بخصوصية ذاتية بينه وبين عرض اخر قال بقرينة قوله واما
النزاع اقول يعني ان المتفق عليه بعدم تكليف العبد به هو الذي لا يمكن في نفسه
وكذا للعبد والذي يمكن في نفسه ولكن لا يمكن للعبد ايضا واما الذي يمكن في
نفسه وبالنظر الى العبد لكن يمتنع بالنظر الى ان علم الله تعالى وارادته يتعلق على
خلافه فليس بداخل في ذلك المتفق عليه بقرينة قوله واما النزاع في الجواز
وما يتعلق علم الله تعالى وارادته على خلافه فلا نزاع في جوازه بل في وقوعه
ولك ان تاخذهما على الاطلاق ولك ان تاخذهما ما لا يمكن في نفسه وكذا لم
يمكن للعبد ايضا وما يمكن في نفسه ولكن لا يمكن للعبد على الاطلاق حيث قال الله
تعالى لا يكلف العبد بالليس في وسعه قال لانه لا يستلزم الشمول اقول يعني
اخذ قوله تعالى لا يكلف الله العبد بالليس في وسعه على الاطلاق لا يستلزم شموله ذلك
القول على الذي يمتنع للعبد بسبب علم الله تعالى وارادته على خلافه قال ان
ابا لهب كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه اقول محصل هذا القول ان ابا لهب
كلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى للنبي عم
ومن جملة ما جاء من عند الله تعالى هو ان ابا لهب لا يؤمن لان الله تعالى اخبر النبي عم
في كلامه القديم ان ابا لهب لا يؤمن ومع ذلك قد كلف بالايمان ان كلف بان
يصدق ما لا يصدقه اصلا وان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل قطعا فيقع
التكليف بالمرتبة الاولى فكيف يتصور النزاع والتردد بعد وقوع ذلك
في جواز التكليف بالليس في وسع العبد قال واذعان ما وجد في نفسه
خلافه مستحيل قطعا اقول فيه نظر لان اذعان خلاف ما وجد في النفس
انما يستحيل لو كان ما وجد في النفس من العلم يقينيا والا فلا تامل قال يجوز ان
الله تعالى العالم بالعلم اقول المراد بالعلم هو العلم الذي سابق في الايمان بالعلم
هو علم ابي لهب نفسه انما انه لا يؤمن لنقصه تعالى لا يؤمن قال والذي

يحسم مادة الشبهة هو ان المج اذعانه بخصوصه انه لا يؤمن اقول يعني ان ابا لهب
لو اذعن قصه تع انه لا يؤمن لقبوله هذا القول كما قيل ما عدا هذا القول قال لو صح
هذا التقدير اه اقول يعني لو صح تقدير المعتزلة في بيان نفي جواز التكليف بالمستحيل
وسع العبد لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب كنمرود وفرعون وابي جهل
بالايمان لما اخبر الله تع عنهم بانهم لا يؤمنون مع التكليف لهم جائز قال بل
واقع اقول لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ما وقع لابي لهب وامثاله غير
التكليف كالعبد كما وقع بقوله انبئوني باسماء هؤلاء تامل قال يرد عليه ان عدم
تمكن العبد قبل وجود المباشرة السبب مم وبعده لا ينافي كونه مكتسبا كما
ان صرف الارادة والقدرة الى الفعل الثاني يوجبه ويفوت التمكن من تركه
فيه نظر لان الفعل الذي يكون للعبد ممكن على عدم قبل وجود مباشرة الاسباب
اليه ليس الا الفعل الاول دون الثاني وهو ظ الذي مسكة غاية ما في الباب ان عدم
الاول يوجب عدم الثاني وذلك لا يوجب قدرة العبد في عدم الفعل الثاني وكذا
الفعل المكتسب هو الذي يقدر العبد على ان يفعله ويتركه والمتولدات ليس
كذلك لكن يرد الاعتراض عليه بالافعال الغير الاختيارية اللهم الا ان يقال ان
الافعال الغير الاختيارية والا ان كان للعبد فيها صنع لكن لا يقال افعال
مكتسبة في العادة كحركة المرتعش وفعل المجنون وفعل الصبي والفعل بالمكره
وغير ذلك تامل قال فلو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت
من غير قطع بامتداد العمر بدل القتل اقول فيه نظر لانه مخالف لمذهب اهل
السنة والجماعة ان الشخص المقتول يجب ان يموت في ذلك الوقت سواء قتل في
ذلك الوقت او لم يقتل ومذهب المعتزلة ان الشخص المذكور لو لم يمت بسبب هو غير الاجل
لم يجز موته في الوقت المذكور بل يجب ان يعيش اجله فان وقت القتل مثلا
لم يجز عندهم ان يكون بعينه وقت الاجل فانهم قالوا موت المقتول من فعل
القاتل فانه لو لم يقتل لعاش الى اجله تامل قال فانتفع به التغدي اقول المراد

المراد من الانتفاع امنا هو الانتفاع الى حصل بالاكل لا مطلق الانتفاع حتى يلزم ما ذكره
المحشي قال اجيب بانه تع ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره
اقول فيه نظر لانه يلزم منه جواز عدم اكل المرزوق شيئا من رزقه وهو بط اللهم الا
يقال ان ما يسوق الله تع الى الحيوان لا يلزم ان يكون رزقا له وما لم يكن له رزقا
لم يأكله قال على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما اصلا اقول هذا النقض
في الظاهر لقوله تع وما من دابة يدوب في الارض الا على الله رزقها لكن يجوز ان يكون معنى
الاية وما من دابة مرزوق يدوب على الارض الا على الله رزقها معنى لو كان لدابة
رزقا لم يكن ذلك الرزق الا من الله تع او نقول ان هذا النقض ليس الا بمجرد جواز
العقل واما بحسب نفس الامر وهو ممتنع لان كل ولو تغذى في بطن امه بعد كونه ذا حيوة
فعلى هذا لا يكون المراد من قوله يدوب في الارض كل ذي حيوة او نقول يجوز ان يأكل
مادة النقض شيئا بحسب الحكمة والحقيقة لا بحسب الظ قال اذ معنى التعليق ذلك اقول
يعني لو كان معنى الاضلال وجدان العبد ضالا لم يكن لتعليق الاضلال بمشية الله تع
معنى والظاهر ان فاعل الوجدان هو الله تع قال وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية
اقول يعني لو كانت الهداية بيان طريق الحق لم يصح في الاية المذكورة اعني قوله تع و
الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء مقابلة الاضلال للهداية لانه على ذلك التقدير
لم يضل الله تع شيئا بل يهدي الكل سواء كان مسلما او كافرا لان نزول الاية سواء
في حق الكل في بيان الحق تامل قال فاستحبوا العمى على الهدى اقول يعني اختاروا
العمى على الهدى يعني القوم من الكفار اختاروا الضلالة على الهدى ولم يختاروا
الهدى على العمى قال ويحتمل ان يريد والله اعلم واما ثمود فهم الهدى فتركوه وارتدوا
اذ لا دلالة في الاية واخرها على نفي الحصول يعني اقول لا دلالة في اول الاية واخرها على نفي
حصول الهداية لثمود فيجوز ان يهدي اولا ثم ارتدوا قال وايضا الناس مختلف
في الهداية وبيان الطريق يعم الكل اقول محصل هذا الكلام ان جميع الناس سواء
كان مؤمنا او كافرا مختلف في الهداية بان لا يتصف بعضهم بالهداية بان لا يخلق الله تع

الاهتداء فيهم وهم المؤمنون دون البعض اى لا يتصف بعضهم بالهداية بان لا يخلق
الله تعالى فيهم الاهتداء وهم الكفار وفى بيان طريق الصواب متفق عليه لان بيان
طريق الصواب متساويا بالنسبة الى الكل واحد من الناس والايذم الخير للبعض وهو باطل
قطعا وفيه نظر لان بيان طريق الصواب لو كان متساويا بالكل واحد من الناس
يجب تبليغه لكل احد كما بلغ البعض مع ان بعضا من الكفار لم يبلغه بيان المذكور
بل يجوز ان يكون بعض من الكفار لم يبلغه بيان طريق الصواب ولم يسمعه قطعا
مثلا كفار الكفار البعيدة عن دار الاسلام فى غاية البعض وعلى تقدير كونه هو بيان
طريق الصواب بعينه قال وايضا فيه فوات قاعدة المطاوعة فان الاهتداء مطاوع
هدى مع ان الاهتداء غير لازم للبيان اقول فى تفسير الهداية ببيان طريق الصواب كما
عند المعتزلة فوات قاعدة المطاوعة فان الاهتداء مطاوع الهدى مع ان الاهتداء
غير لازم للبيان المذكور ومطاوعة الشئ يكون لازمة لذلك الشئ كالكسر للانكسار
قال وايضا يقال فى مقام المدح فلان مهدى ولا مدح الا بالحصول اقول فيه نظر لان الاستعداد
القريب الى الحصول يستحق المدح كذلك القرب فيجوز مدحه كما يقال ان الاستعداد التام
فضيلة يليق ان يمدح عليها وان التمكن مع عدم حصول الهداية نقيضه الهداية يذم
عليها يندفع بذلك فان القريب الى الفعل فى حكم الفعل مع انه يجوز ان يكون فى شئ واحد
حالتان يمدح ذلك الشئ بالنسبة الى احدى الحالتين ويذم بالنسبة الى اخريها وكون الذم
فيما نحن فيه يجوز ان يكون بسبب الامر الذى هو عدم غير الحصول الهداية لا عدم حصول
الهداية قال وفيه بحث لان التمكن فى نفسه احق الفضائل بالتقديم والاستبعاد فى
نفى استحباب التقديم اقول هذا البحث كان من جانب المعتزلة على قولهم ان التمكن مع عدم
الحصول نقيضه يذم عليها قال نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدى اكثر
هذا وجه اخر اقول هذا اجواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال اليس التمكن عاما
لاهل الهداية وغيره واجاب بقوله نعم التمكن عام للكل يعنى التمكن على الهداية عام للمهتدين
وغيرهم فعلى هذا لو كان الهداية اى بيان طريق الحق لم تكن مناسبة لقولهم فلان

فلان مهدى فى مقام المدح لان الهداية على ذلك التقدير يكون عاما على جميع الناس
فلا يكون حاجة الى قوله فلان مهدى وهذا وجه اخر لعدم كون الهداية عبارة عن بيان ٨١
طريق الحق تأمل قال ويرد على هذا انه ينافى تفسيره بالخلق ايضا على ما لا يخفى اقول
يعنى ان استدعى الطلب عدم حصول المطلوب ينافى تفسير الهداية بخلق الاهتداء كما ينافى
تفسيرها ببيان طريق الحق مع انك ترى قال ان المذكور فى كلام المشايخ عندنا
خلق الاهتداء وبيان ورود هذا السؤال ان طلب الهداية لو كان مستدعيا لعدم
حصول الهداية لزم عدم خلق الهداية عند الطلب والجواب عنه ان عدم الخلق
عند الطلب جائز فلا فساد فيه بخلاف بيان طريق الحق فانه واقع بلا ريب قبل
الطلب لان النبى عم قد طلب خلق الهداية لقومه بعد بيانه لهم طريق الحق قال وقال
بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا
عقليا اقول لو كان الاصلح للعبد واجبا على الله تعالى وجوبا عقليا بمعنى استحقاق تاركه
الذم والعقاب لزم ان يكون عند جميع العقول كذلك وهو ظاهر وقيل المراد من الوجوب
ههنا هو ما قاله المتكلمون وهو الثبوت على ما صرح به صاحب النهاية فى اول باب
الشفعة فى تفسير قولهم الشفعة واجبة اى ثابتة فانه لو ترك لا يعاقب فى الاخذ
لا يثاب على هذا ارسال الرسل واجب اى ثابت بالادلة القاطعة قال اولا معنى
للزوم لان المالك على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور فى حقه تعالى اقول
فيه نظر لان معنى الوجوب لو كان استحقاق تاركه الذم والعقاب او كان تركه
بخلا او عبثا لكان ذلك التارك مذموما سواء كان مالكا على الاطلاق او لا فانه لا
لا يلزم العقاب له لو كان مالكا على الاطلاق قال لان النقل الوارد فى الممتنعات
العقلية يجب تأويله اقول ان اراد بها انها ممتنع عند العقل فقط فلا نسلم ان النصوص
يؤول بمجرد امتناع العقل وان اراد بها الممتنع عند العقل مع شئ اخر كالايات
الدالة على خلاف ما يدل على المدح والاحاديث والاجماع والشرعى فلم تكن
لا دلالة على ذلك ههنا قال عرضهم على النار واحراقهم بما من قولهم عرض الاسارى

على اليقين اي متلو به وقوله تعالى يوم القيمة يعرضون عليها دليل على ان العرض قبل
ذلك اليوم قال وجه دلالة هذه الاقوال على ان العرض كان قبل القيمة اي عرض النار
المذكور في هذه الاقوال على الكفار وكان قبل القيمة هو ان الغداة والعشي واليوم لا
يكون الا قبل القيمة فان قيل لو لم يكن عند القيمة يوم لم يصح قوله تعالى يوم القيمة يعرضون قلنا
ان اليوم مجاز عن يوم القيمة او نقول المراد من اليوم النص ههنا هو اليوم الذي
يعاقبه الليل واليوم المذكور في الاية المذكورة هو اليوم الذي لا يعاقبه الليل لان
الذين يكونون في الجنة لم يجر عليهم الليل والذين يكونون في الجهنم لم يجر عليهم النار
والذين يكونون في الاعراف كالذين في الجنة في هذا الحكم لقائل ان يقول فعلى هذا لم
يكن في قوله تعالى يوم القيمة يعرضون دليل على كون العرض قبل القيمة تامل قال وقوله تعالى
اغرقوا فادخلوا نارا اقول ان هذا القول كان في حق قوم نوح قبل القيمة يعني كان غرقهم
وادخالهم في النار قبل القيمة لان الغرق لا يكون الا في الدنيا وكذا الادخال الذي يعاقب
الغرق بلا تراخ بدلالة فاء التعقيب عليه في قوله فادخلوا نارا قال وجوز بعضهم تعذيب
غير الانسان انه سفسطة اقول يعني بعض المعتزلة جوز التعذيب في الجماد وهو ليس بشيء
لان التعذيب والتلذذ لا يكون الا فيما كان فيه الادراك ولا ادراك في الجماد قال
واما تعذيب المأكول في بطن الآكل فواضح الامكان كدودة في الجوف اقول المراد
من الدودة هو الحيوان الذي كان في جوف الانسان وغيره من الحيوانات وهو يشبه الحية
فانه تتحرك في جوف الانسان مع ان الانسان لا يعلمها اي لا يعلم تلك الحركة قال
فلو ان اعيد الوقت الاول فهو مبدأ لا معاد اقول فيه نظر لانه تناقض بحسب الظاهر
والاولى ان يقال ان اخذ وقت الاول فيما تكلم فيه اعادة المعدوم بعينه ايضا فهو
المبداء لا المعاد قال والا يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات اقول فيه نظر
لان الاعراض كلها متبدلة سواء كانت معتبرة في وجود شيء او لا يعتبر لانها
متجدد الامثال في كل زمان مع ان محلها باق على حاله وجوابه ان الاوقات ليست
متماثلة فلو كانت معتبرا في وجود الشيء حتى يلزم من تبدلها تبدل الاشخاص

ص في كل زمان وهو باطل ظاهر وعدم تبدلها فيه قال لا يقال لم يحتمل ان اقول محصل
هذا السؤال ان يقال ان وقت الحدوث من الاعراض المعتبرة في وجود الشيء يعني
عرض متشخص خارجي معتبر في وجود الشيء قال وما يضر عدمه في البقاء لا يضر في
الاعادة ايضا اقول محصل هذا القول ان اعادة وقت الحدوث لا يضر الشيء
المعاد كما لا يضر عدم ذلك الوقت بقاء هذا الشيء والمفهوم من هذا القول
ان وقت الحدوث ليس بمعتبر في وجود الشيء قال وثانيا بان المبداء هو الموجود
في الوقت المبداء والوقت المعاد معاد فرضا اقول محصل هذا الجواب تسليم لاعادة
الوقت الاول ومنع لقولهم فهو مبداء لا معاد لان الوقت في الاول امر محقق
وفي الثاني مفروض فلا يلزم من اعادة الوقت الاول في محصل الاعادة فرضا ان
يكون المعاد مبداء لا معاد تامل قال ويتحقق تخلل العدم بين زماني الوجود فلا
استحالة فيه اقول لقائل ان يقول يلزم منه تخلل العدم بين زماني الوجود
يوجد في هذين الزمانين تخلل بين الموجودين في هذين الزمانين فيلزم ايضا تخلل
العدم بين الشيء ونفسه فافهم قال وقد يجاب بتجويز التميز في الوقتين
بالعوارض الغير المتشخصة مع بقاء المتشخصات بعينها اقول لا يقال فعلى هذا ايضا يلزم
يلزم اعتبار العوارض الغير المتشخصة في الوجود مع انها غير معتبرة فيه لانا
نقول ان اعتبار العوارض المذكورة انما يكون في التميز لا في الوجود فلا خلاف
فيه تامل قال وفيه بحث اذ الاختلاف في غير المتشخصات لا يدفع التخلل بين
المتشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ
مع جميع العوارض ونفسه اقول ان في هذا البحث بحث لان مراد المجيب من قوله
يجوز ان يتميز في الوقتين بالعوارض الغير المتشخصات انه يتميز المعاد والمبداء
ومتشخصاتها بسبب مقارنة العوارض الغير المتشخصة بهما تامل قال وذهب
البعض الى ان اجزاء الاصلية بعد اعدامها للقيمة نعم كل شيء هالك الا وجهه اقول
هذا خلاف لما ذهب اليه الدهرية فانهم انكروا القيمة والحشر والفلاسفة انكرت

حشر الاجساد واحشر فواحش ارواح قال لعلل الله تع يحفظه اه اقول لقائل
ان يقول ان هذا الجواب ليس بشيء لانه يجوز ان يكون شخص يأكل مع خطاء رغيب لحم
انسان فقط في هذه كثيرة ولا يأكل فيها شيء اخر غير لحم الانسان فان وقوعه في بعض
الطائفة مشهور فحينئذ يكون لحم الانسان غذاء لذلك الآكل فيجوز ان يحصل من هذه
الغذاء نطفة في الآكل فيجوز ان يتولد منها شخص اخر فعلى هذا لا يخلو ان لا يعاد شيء تشخصي
معا او في احدهما دون الاخر والاول ظ البطلان والثاني يلزمه ان يعاد احد التشخصين
بتمامه وهو ايضا بط والجواب الحق ان يقال ان النطفة الحاصلة من اللحم المأكول ليس
نفس ذلك اللحم الذي كان جزءا من احد التشخصين لا من الآكل فح ان المعاد الى الشخص
الاول هو اللحم المذكور دون النطفة فلا استحالة فيه قال وفيه نظر لان العذاب للروح
المتعلق به اقول لقائل ان يقول ان هذا قول بعض لا معول عليه بل ليس بمعتبر عند
اهل الحق بل الحق ان اعظم ضرس اهل النار يعني او نقول يجوز ان يضم اليه شيء لقباحة
حالهم لكن ذلك الشيء لا يعذب اصلا بقدرة الله تع كما ان ابراهيم عم لا يعذب في نار
نمرود عليه اللعنة ويجوز ان يكون عظم ضرس اهل النار بحسب المقدار ويجوز ان يرى في
عين الناس هكذا لقباحة حال اهل النار مع كونه في حد ذاته مثل ما كان في الدنيا من غير
نفخ ومن غير انضمام شيء اجزائه تأمل قال ان كتب الاعمال اي الاعمال التي توزن
وهو حديث النبي عم اقول المتبادر منه ان الاعمال نفسها يكتب ويوزن لكن ليس
كذلك لان الاعمال عرض لا يصح ان يكتب ويوزن بنفسه تأمل قال والاصح انه
غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف اقول لقائل ان يقول يجوز ان يكون الكوثر
اسم ما كان في الجنة وغيره او يكون الحوض اسم ما كان في الموقف وغيره بقرينة
اتيان ان النزاع في اثبات الحوض بالكوثر والثاني ليس مما لا يعلم ذلك والظ
ان المراد من الحوض هاهنا هو حوض النبي عم في العرصات لان الحوض التي في الجنة لا نزاع
فيه ويدل على ذلك تقدمه من الجنة اولو كان المراد من الحوض الحوض التي في الجنة
لما كان تقديمه على الجنة وجه حسن والقول بان عرض الجنة كعرض السموات

السموات والارض منظور فيه لانه لو كان كذلك لكانت الجنة اعظم من كل واحد من السماء
والارض والاعظم لا يسع في الشيء الذي هو اصغر منه فيلزم منه ان لا يكون الجنة في السموات
ولا في الارض مع انها ليست خارجة عنهما والجواب ان المراد من قولهم ان عرض الجنة كعرض
السموات والارض يعني في الماهية لا في المقدار فلا يلزم منه ان لا يسع الجنة في السموات والارض
والاعظمية في الماهية لا يستلزم الاعظمية في المقدار فان الانسان الاكبر اعظم من الانسان
الاصغر في المقدار مع انه ليس اعظم منه في الماهية بل هما متساويان في الماهية قال ويجوز
ان لا يشرب الا من قدر له عدم دخول النار اقول ان هذه العبارة توهم ان علة
عطش ان يشرب من الحوض اي عدم دخوله في النار لا دخل في الجنة ومن يشرب منه قد يعطش
ولا يلزم ان لا يشرب الا من دخل الجنة لاجل العطش ان يكون شرب في الجنة بلا فائدة
من وجه العطش اللهم الا ان يقال ان المراد من شرب من الحوض فلا يعطش بعطش الحاصل
من العذاب قال هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما ورد
من الصحابة حيث قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عم تطلبني على
الصراط فان لم تجدوني فيه فاطلبوني على الميزان وان لم تجدوني فيها فاطلبوني
عند الحوض اقول يجوز توجيهه بما وجهه المحشي حيث قال فوجه ان الطلب على المكان
المترتبة ويجوز ان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور
ويجوز ان يوجه بوجه اخر وهو ان يقال ان تقديم الصراط على الميزان والميزان
على الحوض لاجل ان الصراط اشهر من الميزان والميزان اشهر من الحوض لا من جهة
المرتبة في المكان تأمل قال وذلك انه تقول ان هلاك كل شيء بعد وجود مثله
اقول هذا مخالف لظاهر النص فان ظاهر النص يدل على هلاك كل شيء بلا وجود مثله
مع انه لو كان هلاك كل شيء بعد وجود مثله لم يصح قوله تع كل شيء هالك الا وجهه
لان المثل الموجود مندرج تحت كل شيء تأمل قال مالا يعني يدل على وجود الصانع
على اعظم المنافع اقول ان اريد بدلالة اكل الجنة على وجود الصانع في الدنيا
فلا نم ذلك وان اريد في الاخرة فلا حاجة الى تلك الدلالة لانه يعلم بدلالة هذا القول

وهو كالكل فيه له ادنى مكية قال وان اريد مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر
بالاتفاق والا فاكبر انواع الكفر يبقى خارجة اقول الظاهر ان المراد بقوله الشرك
بالله هو الكفر لكنه قال الشرك بالله ولم يقل الكفر اشارة الى قبح الكفر والشرك
فيما بين انواع الكفر هو الشرك بالله او نقول ان السحر ليس في نفسه كفر بل في نفسه
علم الذى هو افضل من الجهل ولهذا قال النبي عم اطلبوا العلم ولو سحرا واما الكفر
في السحر هو اعتقاد بانه حق فافهم قال هذا المخالف فعند قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم اقول وجه المخالفة ههنا هو ان المفهوم من ظاهر الاية ان الكبيرة ليس
لها حد اضافي بل هي امر معين في نفسه لها مرتبة معينة فعلى هذا الوجه قول صاحب
الكفاية حيث قال انهما اى الصغيرة والكبيرة اسمان اضافيان مخالف لظاهر الاية و
يقول التوجيه ما سيجئ مع ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر يظهر ان مراد صاحب
الكفاية من قوله اسمان اضافيان الصغيرة التي اى غير الكفر المطلقة والكبيرة التي
اى غير الكفر جزئية فقط والكبيرة المطلقة اى سواء كان انسب الى معصية اخرى او
ينسب وهى الكفر ويلزم ان يكون معصية التي هى ادنى المعاصي صغيرة مطلقة ايضا
لكن لم يتعرض لظاهر المقابلة الى الكبائر قال على وجه يفهم منه عدم حلالها فان
الكبيرة بهذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي اقول يلزم منه من يفعل الكبيرة
على الوجه المذكور وان اعتقد انها حرام لكنه ليس بكافر في نفس الامر كفساق
المؤمنين يشربون الخمر ويزنون العلانية في زماننا فانهم يفعلون انها كالحلال
كالحلال مع ان اهل الشرع لم يحكموا بكفرهم اللهم الا ان يقال ان عدم الحكم بكفرهم
لاجل قرينة دالة على ايمانهم وان فعلوا الكبائر كالحلال والذى يكفر شرعا
لاجل ارتكابه الكبيرة هو ما يفعل على وجه يفهم منه جعلها مع عدم قرينة
على ايمانهم قال كانا نقول المراد من الايمان هو الايمان الكامل الكلام
لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة اقول جاز ان يكون المراد من الايمان
المذكور في الحديثين المذكورين اى اعنى قوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن

وقوله عم لا ايمان لمن لا امانة له هو حقيقة الايمان بان يكون تقدير الحديث الاول
هكذا لا يزني الزاني بان يعتقده حلالا وهو مؤمن ويكون تقدير الحديث الثاني هكذا
لا ايمان لمن يعتقد عدم حقيقة ما جاء من عند الله والمراد من الامانة المذكورة ههنا
هو اعتقاد حقية جميع ما جاء من عند الله ومن لم يعتقده لم يكن له امانة ولم يكن
مؤمنا اصلا لكن النبي عم لم يصرح بهذا الوجه ليكون كل واحد من الحديثين شاملا
بحسب الظاهر من يعتقد حرمة الزنا ومن يعتقده حلية من يعتقده ومن يعتقد حقية
جميع ما جاء من عند الله ومن لم يعتقد حقيته حتى يكون كل واحد من الحديثين سببا لترك
المؤمن فعل المعاصي قال وجه الاستدلال ان كلمة من في قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله
عامة متناولة للفاسق اه اقول هذا القول مع جوابه ليس بشيء لان المراد من الحكم المذكور
المنفي في الاية لو كان التصديق بما جاء من عند الله كما قاله ذلك المحشي لم يكن متناولا
للفاسق الذى نحن بصدد بيان احواله لان ذلك الفاسق مصدق بما جاء من عند الله ولو
كان المراد من ذلك الحكم المذكور غير هذا التصديق لم يكن الوجه المذكور وجها
للاستدلال بل المناسب بهذا الاستدلال ان يأخذ معنى الاية هكذا من لم يفعل موافقا
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فعلى هذا يكون الاية متناولة للفاسق المذكور
فيكون الاستدلال بها صحيحا والجواب الموجه عنه ما قاله الشارح حيث قال والجواب عنه انها
متروكة الظ قال وجه الاستدلال ان الضمير المنفصل حصر الفاسق في الكافر اقول
ويمكن ان يجاب عنه بجواب غير جواب هذا المحشي وهو ان يقال ان المراد من الفاسق
الذى في قوله تع ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون هو الفاسق الكامل يعني ان
الفاسق المحصور في الكافر في الاية المذكورة وهو الفاسق الكامل لا الفاسق المطلق و
الفاسق الكامل هو الكافر بعد الايمان فان الكافر ابتداء تأمل قال والجواب ان هذا
الحصر ادعائي للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبل الايمان
اجماعا اقول لقائل ان يقول ان الادعاء ان كان مطابقا للواقع فلا يكون ادعائيا
ولا مبالغة وان لم يكن مطابقا للواقع بل هو كاذب كما اعترض هذا المحشي

بعوضة لا يقال فحج يلزم الكذب في اخباره تع على ما قاله الشارح حيث قال والحديث
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي والجواب الحق ان المبالغة
الواقعة في كلام الانبياء لا يقال لها كذب مع وجود القرينة الدالة على عدم الكذب
وهي ان من كان نبيا لا يتصور عنه الكذب عند اهل الحق مع ان المبالغة كثيرة في كلامهم
فافهم قال والجواب انه محمول على الترك مستحلا اقول يجوز ان يكون هذا الحديث
اعني فقد كفر من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر للمبالغة والتاكيد لعدم المؤمن الصلوة
متعمدا على سبيل الاستحلال فعلى هذا يكون معنى فقد كفر متعمدا بلا عذر شرعي يعني من ترك الصلوة
متعمدا بلا عذر شرعي مع اعتقاده ان تركها بوجه المذكور حرام على المؤمن كما تركها
اكثر المؤمنين في زماننا قال ووجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه لحصره على المسند
اعني الكون على الكذب اقول والاولى ان يقال وجه الاستدلال على حصر المسند اليه
في المسند وهو تصدير المسند اليه بلام الجنس الذي هو يفيد حصر المسند اليه على المسند
كما يفيد في الاية المذكورة اعني قوله تع ان العذاب على من كذب وتولى فيكون المعنى من هذه
الاية على هذا التقدير ان جنس العذاب مخصوص على من كذب وتولى لكن لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون اللام المذكور في العذاب للعهد فيكون المعنى على ذلك التقدير ان
العذاب الابدي على من كذب وتولى فعلى هذا لا يكون وجه الاستدلال على كون كل فاسق
كافرا قال وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين اقول فيه
نظر لان هذه العبارة يوهم جواز مغفرة الكفار الذين هم غير كفار العرب مع انه
ليس كذلك لان جميع الكفار سواء كان عربيا او غير عربي مساوية في عدم
المغفرة لهم فالاولى ان يقال وجه تعبير الكفر بالشرك هو انه لما كان جميع
انواع الكفر كالشرك بالله في عدم المغفرة عبر عنه بالشرك اشارة الى هذا المعنى
ويدل على ذلك قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير
لانه اراد بالصغاير والكباير ما دون الكفر تامل قال فقول بالقبح العقلي فينافي
قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن اقول فيه نظر لان العقل لا ينافي

في القبح الشرعي مع ان القبح والحسن المذكورين في قولهم يجوز للشرع ان يحسن
القبيح ويقبح الحسن ليسا بمثل القبيح الذي نحن بصدده اعني به الكفر تامل قال
على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لنا فانها الحكمة اقول لو كان السبب لعدم
احتمال اباحة الكفر محض الحكمة الباري من غير دخل شيء اخر لزم ان يكون احراق الكفار
لاجل كفرهم الذي كان حرمته لحكمة الباري فقط اللهم الا ان يقال ان صدور
كل شيء من الله تع عدل محض لا جور تامل قال نعم يرد ان يمنع كون تفرقته قضية
الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية اقول ان المعتزلة من قولهم
لان قضية الحكمة التفرقة يعني يجب الظ وعدم التفرقة خلاف الظ وخلاف الظ
متروك تامل قال ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه اخر غير تعذيب الشيء اقول لقائل
ان يقول ولو كان مقتضى الحكمة التفرقة بين الشيء الذي هو غير المطيع يعني الكافر والمحسن
الذي هو المطيع بغير المغفرة مع جواز المغفرة لهما معا لجاز ان يخرج الكافر عن النار
عن النار ولم يخلد فيها وهو بط قطعا قال ثم ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية
اقول ان نهاية الكرم لا يكون منافيا لمقتضى الحكمة ومقتضى الحكمة هو عدم العفو عنها
فافهم قال فيوجب جزاء الابدي دعوى بلا دليل اقول لا نم ان هذا القول دعوى
بلا دليل بل هو لازم لما قبله من المذكورات ولازم الشيء من حيث انه لازم عند كون
ذلك الشيء دعوى لا يكون دعوى تامل قال والصحيح ان الضمير للمغفرة اقول لقائل
ان يقول لو كان الضمير المذكور في قوله تخصصوا الها راجعا الى المغفرة مع كون المراد
من الكباير المقرونة بالتوبة ما دون الكفر لزم منه ان لا يغفر الله تع الكافر المقرونة
بالتوبة عن كفره وليس كذلك بل يغفر بلا ريب اللهم الا ان يقال ان رجوع الكافر
عن كفره الى الايمان لا يسمى توبة في الاصطلاح قال واما استطراد ذكره ههنا ورد تمسكهم
بهذه الاية في الوجوب ايضا اقول فيه نظر وجه النظر وايضا اي لفظ ايضا يفيد ترك
الى ان رد تمسكهم لاختصاص المغفرة بالصغاير مطلقا وبالكباير المقرونة بالتوبة
قال والجواب ههنا قصه وقد كثرت النصوص اقول فيه نظر ايضا لان الواو في

قول الشارح وقد كثرت في العفو للحال مع ان هذا القول تأكيد الجواب لا نفس الجواب
قال ومن يجد وجدوهم أقول يعني تعطي من ذهب مذهب قوم وسلك مسلكهم
كان منهم قال وفيه جواب اخر أقول يعني به جوابا غير جواب الذي ذكره الشارح
وهو قوله والخلف في الوعيد كرم واظن ان مراد هذا المحشي من الجواب الاخير
هو ان يقال وان كانت الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة شاملة
الكبائر غير مقرونة بالتوبة لكنها لا يوجب العقاب لهم لان العقاب على ذلك التقدير
يكون مقيدا بالمشية والمقيد بالمشية لا يكون واجبا فلا يكون للوجوب عنهم معنى قال
وما ذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكر
أقول هذا القول من قاصر اداء المقصود مع كون الفاء زائدة في قوله فلاثبات الجزء الاول
والاولى ان يقال ما ذكره الشارح هنا من الادلة انما ذكره لاثبات الجزء الاول من دعوى
مع ان الخصم لا ينكره وفيه نظر لان المعتزلة قالت ان اهل الصغيرة الذي يجتنب
عن الكبيرة لا يستحق العذاب مع ان الله تعالى لا يعذب من لا يستحق العذاب وكذا عندهم
فكيف لا ينكرون عقاب اهل هذه الصغيرة فانه خلاف مذهبهم والمراد من
الجزء الاول من الدعوى هو قول المص حيث قال ويجوز العقاب على الصغيرة
والمراد من الجزء الثاني من الدعوى هو قوله والعفو عن الكبيرة قال والشفاعة
اي المقبولة ثابتة أقول فيه نظر لان معنى الشفاعة ليس هو المقبول فانه يجوز
ان يكون الشفاعة غير مقبولة بل معنى الشفاعة هو طلب العفو على الحكم في حق المجرمين
سواء كانت مقبولة او غير مقبولة كما قال الشارح كذلك اللهم الا ان يقال ان المراد
من الشفاعة هنا اي شفاعة الانبياء في الاخرة وشفاعة الانبياء في الاخرة
لم تكن مردودة لكنه ليس بحيث تأمل قال يدل على ثبوت الشفاعة على انها
ليست لرفع الدرجة لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق
الاياس أقول يعني ان الشفاعة لم تكن اصلا او كانت لرفع الدرجة لم يكن
عدمها مقتضيا لتقبيح حالهم ثم نفي الشفاعة له قال لكنها لا يدل على انها في

في حق الكبائر أقول وفيه نظر لان الكلام الذي ذكره الشارح يدل على جواز
ثبوت الشفاعة في حق غير الكفار من العصاة والكبيرة التي هي غير الكفر داخلة تحت غير
الكفر من المعصية فكيف قال هذا المحشي لكنه لا يدل على انها في اهل الكبائر اللهم الا ان
يقال ان مراده ان سوق الكلام لا يدل على ان المغفرة منحصرة في حق اهل الكبائر
وهو ليس بمقصود بل هو مضر للمقصود لان المغفرة عنده ثابتة فيما دون الكفر من الصغائر
والكبائر معا لا منحصرة في الكبائر قال ظاهر الاية ينفي اصل الشفاعة أقول فيه نظر
لانه ان اراد من قوله ظاهر الاية ظاهر قوله تعالى ولا تقبل منها شفاعة كما هو الظاهر من نقله فلا نسلم
ان ظاهر هذا القول ينفي اصل الشفاعة بل ينفي قبولية الشفاعة ومع هذا يدل ظاهر هذا
القول على ثبوت اصل الشفاعة وان اراد غير ذلك القول مثل قوله تعالى واتقوا يوما
لا تجزي نفس عن نفس شيئا فمسلم ان ظاهر الاية يدل على نفي اصل الشفاعة لكنه ليس بمناسب
للمنقول الذي نقله هنا حيث قال قوله تعالى ولا تقبل منها شفاعة قال واعترض بان
النفس نكرة في سياق النفي عامة أقول في هذا التعبير مساهلة فالاولى في التعبير ان يقال
ان النفس نكرة في سياق النفي والنكرة في سياق النفي يفيد العموم فكيف
يكون قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا مختصا للكفار تأمل قال والضمير راجع اليها
فيعم ايضا أقول والظاهر من السياق ان المراد من هذا الضمير هو الضمير الذي كان في
قول الشارح حيث قال بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص لكنه ليس كذلك بل
مراده من هذا الضمير الذي كان في قوله تعالى ولا تقبل منها شفاعة والضمير الذي كان
في قوله بعد تسليم دلالتها راجع الى الاية لا الى النفس لكن صاحب هذا الاعتراض
الذي ذكره المحشي هنا زعم ان هذا الضمير راجع الى النفس المذكورة في قوله تعالى لا تجزي
نفس عن نفس شيئا فقد خطأ قوله ايضا تشبيه للنفس يعني الضمير ولا تقبل منها عام شامل
لجميع الاشخاص قال كالنفس المذكورة تشبيها الاية أقول ويمكن ان يجاب بانه لا ضرورة
في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها
عقلي ضروري فيه نظر لان الضمير في قوله بعد تسليم دلالتها ليس براجع بل راجع الى

الآية كما قلنا قيل هذا لا يصح فيه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها
فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مع عموم النكرة في سياق النفي كان بحسب
الوضع والجواب الحق على تقدير رجوع الضمير المذكور الى النفس ان يقال ان النكرة المنفية
في سياق النفي انما يفيد العموم لو لم يكن قرينة دالة على كون المراد بخلاف ذلك العموم
وههنا قرينة دالة على ان المراد هو غير العموم كما اشار اليه الشارح حيث قال يجب
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة فان قيل لو كانت الآية دالة على العموم المذكور
فكيف يجوز منها ارادة الخاص قلنا دلالة الآية على العموم على تقدير التسليم انما
يكون بحسب الظاهر مع قطع النظر عن القرائن وعن نفس الامر فان ظاهر الآية والحديث
لو كان مما لا يمكن لنفس الامر والشرع واجماع الامة مع آيات واحاديث دالة خلافه يحكم
على بطلانه هذا الظاهر خلافا فيه تأمل قال عدم المغفرة بالنسبة الى صغيرة غير مجتنب
ثم اقول لما قال المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة مع
ان المرتكب بالصغيرة المجتنب عن الكبيرة والتائب لا استحقاق العذاب عندهم اصلا
وفيه منع ظاهر لجواز ان يراد في خلاف العذاب بالتخفيف ونحو اقول هذا المنع ليس
بصحيح لان جزء الايمان لا يكون تماما دخول في الجنة كما ذكره هذا المحشي وغيره في موضعه
والدخول في الجنة في خلاف العذاب في النار مع ان الدخول في الجنة لمن دخل في
النار انما يكون بعد خروجه عن النار بالاتفاق قال حسن هذا الاستدلال على ان العمل
الصالح لا يساوي الشرك ثم انه لا بد له عدم خلوده لا عمل له غير الايمان اقول
فيه نظر لان مبنى الاستدلال بالآية المذكورة في الشرح وهو قوله تعالى ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس مع عدم الخلود في النار وليس ما قال
المحشي بل مبناه ان هذه الآية لما دل على ان المؤمن الصالح كان له مكان من اعلى
امكنة الجنة ومن المعلوم ان من له مكان في الجنة يجب ان يدخل مكانه ومن
يدخل الجنة لم يخرج عنها فعلى هذا يعلم منه ان من دخل في النار ومن المؤمنين لم يخلد
فيها لان دخوله في النار كان قبل دخوله في الجنة والمطمح الاستدلال ليس الا هذا فافهم

فافهم قال والا فتصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم اقول فيه نظر لان التصرف
في الملك مجاوزا عن الحد يكون ظلما كما اذا كان لرجل غلام يضربه دائما من غير حق وهو
ظلم ظاهر فان قيل نحن نقول ان هذا الحكم اي التصرف في الملك جاز ووجه كان جائز في حق
الباري قلت ان تصرف الباري في ملكه مجاوزا عن الحد ممتنع لان الله تعالى لا يفعل
الشيء الا على حده كما قال الله تعالى انا خلقنا كل شيء بقدر اي بحده فلو وقع التصرف من
الباري في ملكه مجاوزا عن الحد يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وكذا يكون مخالفا
لمقتضى الحكمة تأمل قال لا يمتثل بعض ما تعالى امر به واتبعه الا ريكون لاحتمال
ان يكون اللام في انا لتقوية العمل لا للتعدية اقول للقائل ان يقول لا احتمال ان
يكون اللام لتقوية العمل في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا لانه لو كان اللام ههنا لتقوية
العمل يكون العمل لا الايمان ولو قيل ان نفس الايمان ههنا يجوز ان يكون اشارة
الى ضعف العمل مع كونه مؤمنا قلنا لا يناسب له تعالى ان ينفي الايمان ويريد به
العمل في مثل هذا المقام تأمل قال هكذا حققه بعض المتأخرين اقول هذا تصريح
لما اشار اليه الشارح بقوله وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق
الى الخبر او المخبر من غير اذعان ورد الشارح بهذا القول قول بعض العلماء الذين قال
حقيقة الايمان اي ان تقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر سواء كان فيه
اذعان وقبول او لا يكون ونسبة الصدق الى الخبر مبني على ان الصدق والكذب
صفتان للخبر كما قالوا الخبر الصادق بطريق الوصف ونسبة الصدق الى المخبر
مبني على ان الصدق والكذب كانا صفتين للمخبر كما قالوا الصادق او الكاذب باضافة
الخبر الى الصادق او الكاذب قال والا ينحصر التقسيم اقول الاولى ان يقال
او لا ينحصر المقسم لان المنحصر وعدم المنحصر في الاقسام هو المقسم لا التقسيم يعني لو كان
معنى التصديق مع التصديق المقابل للتصور في علم ميزان كرويدن وهو بالفارسي
اليقيني ولم ينحصر العلم في التصور والتصديق بخروج الظن والشك عنهما مع ان انقسام
من العلم فان الظن ليس بتصور لان الظن هو الذي لا يكون الا مع الحكم والتصور

الذي هو مقابل التصديق لا يكفي في الحكم ولا بتصديق بالمعنى المذكور وهو اليقين
هو الذي لا يحتمل النقيض والظن الذي هو الذي يحتمل النقيض فعلى هذا لا ينحصر العلم
في التصور والتصديق مع ان حصره فيهما تقرر بين القوم وقال صاحب شرح المواقف
الظاهر ان الظن الموصوف بالقوي انما يكون بالنسبة الى الوهم الغير القوي اي المغلوب
فعلى هذا يكون الظن داخلا تحت التصديق فيكون العلم منحصرا في التقسيم المذكور وتأمل
قال وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان
هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من امارة التكذيب اقول يعني ان الايمان المعتبر
عند اهل الشرع هو التصديق غير المقارن لامارة التكذيب واما عند الله تعالى فلا
يعلم احد غير الله تعالى قلت قال ان قلت اطفال المؤمنين ولا تصديق فيهم قلت
الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي اقول لقائل ان يقول ان في المرتدين قبل ارتداد
هم قد وجد ايمان حقيقي الذي هو التصديق القلبي مع انه يسقط عند ارتداده و
الجواب عنه ان المراد من قولهم ان التصديق ركن لا يسقط اصلا سوى ان يسقط
الاقرار اولا هو عدم سقوط التصديق عند وجود الايمان وسقوط التصديق عن
المرتدين ليس عند وجود الايمان يعني مع بقاء الايمان بل يسقط مع الايمان ولقائل
ان يقول ان المجنون الذي كان قبل عروض الجنونية له مؤمن مصدق وعند
عروض الجنونية لم يسقط عنه التصديق لان التصديق انما يكون فيما كان في العقل
ولا عقل في المجنون مع ان احكام المؤمن يجري عليه عند جنونه وبعده والجواب عنه
ان ايمان المجنون بعد الجنونية ليس ايمانا حقيقيا بل هو ايمان حكمي كايمان
اطفال المؤمنين تأمل قال هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد
الادراك اقول المراد من قولهم ان النوم مناف لادراك ما حصل في
القلب فلا يلزم منه ان يكون النوم منافيا لنفس ما حصل في القلب فان الجمع
بين النوم وبين ما حصل في القلب قبل جائز كالجمع بين ادراك ما رأى في
المنام وبين النوم فافهم قال وكذلك الحال حال الذهول والغفلة لا حال

لا حال عدم التصديق اقول يعني ان حال النوم اي حالة الذهول والغفلة
عن ادراك ما حصل في القلب بالفعل لا ادراك التصديق الذي تحقق وترسخ الان
بصدده قال واما الحضور فليس كذلك قد يذهل فيها وقد لا يذهل اقول يعني ان
حال اليقظة ليست كحالة النوم لان حالة اليقظة بل قد يذهل فيها عن ادراك
ما حصل في القلب وقد لا يذهل وذلك ظاهر يراجع الى وجدانه قال ولذلك يكفي
الاقرار مرة في جميع عمره اقول انما يكفي الاقرار الواحد في جميع عمره لو لم يوجد فيه
ما ينافي الايمان والا فلا يكفي كما اشار اليه بقوله ولذلك يكفي الاقرار مرة اي
ولاجل عدم وجود ما ينافي الايمان في المؤمن يكفي اقراره مرة في جميع عمره
قال بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في عمره مرة وان لم يظهر على
غيره اقول المفهوم من هذه العبارة ان الاقرار لو كان ركنا اي جزءا من الايمان
يكفي في كون العبد مؤمنا التكلم مرة بكلمة الشهادة في جميع عمره وليس كذلك
لان التصديق القلبي يجب معه في جميع اوقاته والا فلا يكفي ذلك التكلم من
غير التصديق القلبي في كون العبد مؤمنا قال ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص
الايمان اللغوي اقول هذا سؤال مع جوابه الذي ذكر هذا المحشي ليس بشيء لان
الشارح اراد من قوله والنصوص معاضدة مجموع النصوص المذكورة ومجموع
النصوص لا يحتمل الايمان اللغوي وان يحتمل بعضها له ولا ايمان الاصطلاحي ايضا
قال ويرد عليه انه يحتمل ان لا يكون ذلك القلب لكونه محل جزء الايمان اقول دلالة
هذا الحديث على كون القلب محلا لنفس الايمان لا لجزئه انما يكون بانضمام لما ذكر
ذكر هذا الحديث من النصوص كما ذكرناه قبل هذا فافهم قال ولا يخفى انه يتم
اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة اقول فيه
لكن اهل اللغة لا يفهمون منه ان التصديق باللسان يدل عليه فلا حاجة الى
انضمام هذا النقل في الشرع قال يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ
بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة اقول ان فرض الشارح

حيث قال لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق انما يجوز بالنظر الى مطلق اهل اللغة
لا الى مطلق اهل اللغة لا الى الكرامية فقط فان قيل كيف لا يجوز فرض الشيء بالنظر
الى الكرامية فقط فانه قال فيما بعد بهذا الجواب فظهر ان حقيقة الايمان ليست مجرد
كلمة الشهادة على ما زعمت الكرامية قلنا ان ذكر الكرامية ههنا وحده لان الكرامية
مشهورة فيما بينا فوجه اختصاص هذا الجواب عن غيرها والا فصاحب هذا المذهب ليس بمنحصر
في الكرامية ولو سلمنا ان الفرض المذكور انما يجوز بالنظر الى الكرامية لكن ليس مراد
الشارح من فرضنا المذكور هو اللفظ الغير الدال على معنى بالوضع الشرعي واللغوي كما بل
مراده من هذا الفرض هو ان اعتبار اللفظ الدال بالوضع المذكور من غير تصديق
القلب في حق الايمان كاعتبار اللفظ الغير الدال على اصلا وكاعتبار اللفظ الدال
على غير الايمان فعلى هذا لا يرد ما قيل تأمل قال واما عطف الجزء على الكل كما في
فصلته تنزل الملائكة والروح فيها فقيل جعله خارجا لاعتبار خطابي وكيف
بالحجة اقول ان للعموم قاعدة كلية وهي ان الجزء اذا عطف على الكل وبالعكس
يراد من ذلك الكل سوى الجزء المذكور وكذا لو عطف العام على الخاص او بالعكس
يراد من العام سوى ذلك الخاص فجاز ان يكون في الاية المذكورة كذلك قال لان
جزء الشرط ايضا شرط اقول المراد من الشرط ههنا هو الايمان ومن الجزء العمل الصالح
والحاصل ان الايمان لو كان عبارة عن تصديق القلبي مع العمل الصالح لزم كون اشتراط
العمل بنفسه كما في فصلته ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فعلى هذا يكون الايمان
شرطا للعمل الصالح والعمل الصالح لو كان داخلا في الايمان لزم ان يكون العمل
الصالح شرطا لنفسه لان شرطية الكل لشيء اخر يستلزم شرطية جزئه له
فلو كان العمل الصالح جزءا من الايمان مع كون الايمان شرطا له لزم اشتراط
الشيء لنفسه وهو باطل قال قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم
البقاء لا ينافي ذلك اقول فيه نظر لان الزيادة بهذا المعنى يوجد في الاجمال
كما يوجد في التفصيل لان الايمان يزيد يوما فيوما بتجدد الامثال فلا وجه

للتخصيص الزيادة بالايمان التفصيلي دون الاجمالي تأمل قال قلت النوافل مما
يتم جزء اقول الاولى في الجواب ان يقال نعم ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل لكن
المراد من قولهم لو كان الاعمال جزءا من الايمان فيقبل الزيادة والنقصان ظ وبيانه
ان من كان عمله اكثر من عمل غيره كان ايمانه اكثر من ايمان ذلك الغير فعلى هذا يكون اتصاف
الايمان بالزيادة والنقصان بالنظر الى ايمان الشخصين وصاعدا ويجوز ان يكون
بالنظر الى ايمان شخص واحد في وقتين وصاعدا بان يزيد اعماله يوما فيوما سواء
كان تلك الاعمال فرضا او غير فرض كما هو مذهب الخوارج وبعض المعتزلة مثل
العلاف وعبد الجبار الهمداني فانهم قالوا ان الاعمال جزء من الايمان سواء
كانت فرضا او غير فرض او فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين فان مذهبهما ان الاعمال
التي كانت جزءا من الايمان ليست الا الفرض والمراد من الجبائيين هو ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم والجبائيين بصيغة التثنية من قبيل التغليب كما يقال للقمر والشمس
قمرين ولابي بكر وعمر عمرين فان قيل ان التغليب انما يجوز بان يسمى المغلوب باسم
الغالب والحال ان الشمس غالب على القمر وكذلك ابو بكر غالب على عمر فكان ينبغي
ان يقال الشمسين في موضع القمرين وابو بكرين في موضع العمرين قلنا ان الشمس
وان كانت غالبة على القمر من حيث الضوء لكن الشمس مغلوبة من حيث ان الشمس
مؤنث والقمر مذكر بدلالة تصغيرهما فان تصغير الشمس شميسة بتاء التانيث
وتصغير القمر قمير بلا تاء والمذكر غالب على المؤنث فلهذا قيل قمرين وكذا ان
ابا بكر وان كان غالبا على عمر من جهة المرتبة لكنه مغلوب لعمر من جهة المهابة في
حق الامامة فلهذا قيل عمرين تغليبا لعمر قال فان التكليف شيء يجب بنفسه
غير تكليف يجب بتحصيل اقول ان المناسب لهذا المقام ليس هذا الكلام بل
المناسب له ان يقال فان الايمان شيء يجب بنفسه وهو غيره يجب بتحصيله
والتكليف انما يقع باعتبار الثاني دون الاول لان الاول غير مقدور للعبد
وهذا ليس بمرضي لنا بل المرضي هو ان كل شيء يحصله بمباشرة الاسباب سواء

كان عملا او فعلا وهو كسبي والايمان يحصل بمباشرة الاسباب وهو كسبي قال و
الاول لا يتصور الا معقولة الفعل اقول يعني ان التكليف من جانب الواجب
لعباده بالشيء يجب بحسب ذلك الشيء لا يكون الا في الافعال الاختيارية والايمان
اي التصديق القلبي ليس في نفسه من مقولة الافعال فضلا عن ان يكون اختياريا بل
هو من مقولة الكيف التي منها كيفية النفس فالتكليف بالايمان لا يكون بحسب نفسه
والا يلزم التكليف بالممتنع وهو باطل بل يكون التكليف بحسب تحصيله الذي هو من
الافعال الاختيارية ومعنى قال انما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له
هو ان التكليف بالايمان انما كان تكليفا بسبب النظر الموجب له اقول اي للايمان
وهو عدول عن ظ قولهم معرفة الله واجب بالاجماع لان ظ قولهم وجوب معرفة
الله تع بلا نظر مذكور قال الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق
بجميع ما جاء به النبي عم فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد وهو المط اقول
فيه نظر لان مفهوم الاسلام ليس بعين مفهوم الايمان حتى يكون مرادفا للايمان
بل هما متحدان بحسب الصدق ويدل عليه كلام الش حيث قال وبالجملة لا يصح في
الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا
لا يدل الا على الاتحاد بحسب الصدق لا بحسب المفهوم والترادف ان يجب ان يتحدا
بحسب المفهوم ايضا اي كما يتحدان بحسب الصدق وكذا يجوز ان يكون الخضوع والانقياد
بلا تصديق كالخضوع بالاكراه والانقياد به اللهم الا ان يقيد الخضوع والانقياد
بالاختيار في تعريف الاسلام قال واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد
كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة اقول وجه التصديق الاستدلال
على اتحاد الاسلام والايمان بقوله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها
غير بيت من المسلمين ليس الاستثناء فقط بل هو مع انحصار المستثنى منه في
المستثنى والمستثنى منه في نحو فلم اترك الا بعض النحاة ليس بمنحصر في بعض
النحاة فلهذا لم يلزم الاتحاد ههنا تامل قال ويرد عليه انه ليس المراد

المراد غير الاسلام في المفهوم فيحتمل ان يكون الاسلام اعم اقول اندفاع هذا الورود ظ
وان لم يكن المراد غير الاسلام في المفهوم لانه لو جاز ان يكون الاسلام اعم من الايمان
لجاز ان يقال هذا مسلم وليس بمؤمن مع انه ليس بجائز كما قال الشارح لا يصح في
الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن وهذا انما يكون
بحسب الصدق لا بحسب المفهوم ٢ قال فان قلت من سمى في غير العلم الشرعي فقد سمى
لست بحكم سبب هو من سمى في علم الكلام اقول عدم مناسبة هذا الكلام لهذا المقام ظ
قال ويثبت بكل منهما اقول يعني عدم صحة سلب احد الشيئين عن الاخر يثبت الترادف
والتساوي بينهما قال اي فيما ارسل ذلك في تفسير قول الش حيث قال فيما اخبره
عن اوامره ونواهيه اقول الاوجه المناسب في تفسير هذا القول ان يقال اي فيما اخبره
المخبر الصادق من الاوامر والنواهي قال وذا يستلزم التصديق بساير الاحكام
اقول ان اراد به ان هذا الحكم اي التصديق بان الله تع يستلزم تصديق جميع احكام
الله تع من الاوامر والنواهي فلا نم ذلك لان التصديق اي التصديق بحقية
وجود الله تع قد يوجد في بعض الكفار كالكتابي من الكفار دون الكتابي كاليهودي
والنصراني مصدق لوجود الله تع كالمسلمين وان اراد به ان هذا التصديق اي
التصديق بان الله تع يستلزم التصديق بساير الاحكام لان معنى التصديق بان
الله تع حق انه حق في جميع اوامره ونواهيه فلا استلزام فيه والا لزم ان يكون
المستلزم بكسر الزاء والمستلزم بفتح الزاء واحدا وهو باطل تامل قال والاولى ان
يقال قولهم المسلمات الاستلزام تحقيق حد لمولاه اقول فيه نظر لان عدم استلزام
الشيء لشيء اخر لا يستلزم عدمه بل يجوز ان يوجد معه كالعام فانه لا يستلزم
الخاص مع انه يجوز ان يوجد الخاص مع العام عند عدم استلزام العام هذا
الخاص فالاولى ان يقال ما قاله الش حيث قال وهو اي الاسلام في الاسلام في الاتية
بمعنى الانقياد والطاعة غير الانقياد والباطني تامل قال وهذا معارضة في المقدمة
كما ان الاولى معارضة المطلوب اقول يعني ان قصد عدم الاسلام ان تشهد ان

لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم
رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا معارضة ههنا اي في الشرح
من جانب من قال بالمغايرة بين الاسلام والايمان انهما ليسا بمتغايرين بل هما متحدان
وان معارضة لقوله انه يرح لان الاسلام هو الخضوع والانقياد اه كما ان
قوله تع قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا معارضة
لقوله الايمان والاسلام واحد قال وليس بشيء لان مراد المشايخ عدم الانفكاك
من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال اقول لقائل ان يقول ان قوله
ليس بشيء هو ليس بشيء لان الايمان عند اكثر المشايخ ليس التصديق فقط بل هو
مجموع الامور الثلثة اعني التصديق والاقرار والاعمال ان لم يمنع المانع
الشرعي لهما او الاقرار والاعمال والايمان بهذا المعنى لا ينفك عن الاسلام
كما لا ينفك الاسلام عن الايمان تأمل قال وحاصل كلامه اقول ان الضمير
راجع الى بعض المحققين وهو امام الحرمين فانه قال موجود من العبد التصديق
القلبي يعني علامات التي هي غير الاقرار او نفس الاقرار صح لا يقول له ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله مع ان اه للشك ان كان مراده من الايمان المعلق
بمشية الله تع والايمان الكامل المنجي وهو ما يكون في مشية الله تع من غير كسب
فلهذا صح للعبد ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تع بعد وجود اصل التصديق
فيه قال كعند الجزم بحصوله اه اقول اي عند جزم العبد بحصول اصل
الايمان فيه لا يؤمن من عدم حصول الايمان المنجي لعدم علمه في هذه الحالة
للحفظ عن الاشياء المنافية للايمان المنجي وعدم الحفظ عنها قال لا معنى
ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر اقول ليس معنى قولهم الايمان.
المعتبر والكفر المعتبر هو الايمان في الخاتمة والكفر فيها ان الايمان في الحال
والكفر في الحال ليسا بايمان وكفر اصلا بل معناه ان الايمان في الحال والكفر فيه
وان كانا ايمانا وكفرا في نفس الامر لكن لا يصح ان يحكم ان الايمان في الحال

الحال منجي في الخاتمة والكفر في الحال سبب لدخول صاحبه في النار وتخليده فيها واما
الايمان في الخاتمة فيصح ان يحكم انه منجي لصاحبه في المآل عن التخليد في النار
وكذا الكفر في الخاتمة فانه يصح ان يحكم ان هذا الكفر يكون سببا لدخول صاحبه في
النار وخلوده فيها ابدا فلهذا يكونان معتبرين قال فلا يرد ما قيل اقول
حاصل ما قيل ان يقال لما لم يعتبر الايمان في الحال والكفر في الحال يلزم ان يكون المشرك
مؤمنا سعيدا بالفعل اي حال كونه مشركا اذا مات بالايمان وكذا يلزم ان يكون
المؤمن كافرا شقيا حال كونه مؤمنا اذا مات في الكفر والجواب عنه ان المشرك
في الحال ليس في الايمان فيه سواء اعتبر في الحال او لم يعتبر فكيف يكون الكافر مؤمنا
والمؤمن كافرا فيما قيل ههنا بل الكافر في الحال كافر والمؤمن فيه مؤمن سواء كانا
معتبرين او لم يعتبر قال ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكم الحقيقة في الترك على
ترجح اقول فيه نظر لان ارسال الرسل الذي وقوعه ثابت لا يخلو عن الحكمة لان
وقوع كل شيء لا يخلو عن حكمة الله تع فلو كان في تركه اي في ترك ارسال الرسل
حكمة لزم تناقض الحكمتين وهو باطل فهم قال فانه عم بين امر الدين والدنيا
بكل من آمن وكفر اقول يعني ان كون النبي عم رحمة للعالمين ثابت مع بدلالة
قوله تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين من حيث انه عم بين امور الدين
والدنيا لكل مؤمن وكافر اما بيانه الامور الدين مثل بيانه عم الجنة والثواب
والنار والعقاب والسؤال والحشر والنشر والميزان والصراط اما بيانه عم
الامور الدنيا مثل بيانه الاجسام النافعة والضارة والامور الواجبة و
الممكنة والممتنعة فان قيل ان ساير الانبياء عم كذلك بينوا امر الدين
والدنيا لكل من آمن وكفر فلا وجه لتخصيص البيان لهذا النبي عم فيما بين الانبياء
قلنا ان هذا السؤال انما يرد لو كان بيان ساير الانبياء عام وبان البيان
هذا النبي الذي هو نبينا محمد عم والمساوات بين البيانين مم فان بيان ساير
الانبياء في الامر الدين والدنيا للخلق ليس كبيان نبينا وهو ظاهر او نقول

ان نسبة البيان الى نبينا لا تنافي نسبته الى ساير الانبياء حتى يلزم التخصيص فان قيل
لا نم ان النبي عم بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر فان كثير الكفار لم يبين
النبي عم لهم امر الدين والدنيا كالذين كانوا بعد زمان النبي عم من المؤمنين
والكفار قلنا ان المراد من البيان ههنا اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة
وهو كان لجميع المؤمنين والكفار فلا اشكال لقائل ان يقول يشكل هذا بالكفار
الذين لم يسمعوا انبيائنا عم ولا دينه اصلا فضلا عن ان يبين لهم امر الدين والدنيا
اللهم الا ان يقال ان المراد من الكافر في قوله بكل من آمن وكفر هو الكافر الذي سمع
النبي عم وحقيقة دينه لكن لم يؤمن له لقائل ان يقول يلزم منه ان لا يكون الكفار
الذي كان من امة ساير الانبياء ولم يسمع نبينا او سمع حقيقة دينه كافرا ولا يدخل
النار ولا يلزم الخروج بما في حق الله تع تامل قال لا بد من قبيل موافقة الدعوى اه
اقول فيه نظر لان مجرد الموافقة للدعوى لا يفيد المطلوب اذ ان يكون الموافقة اتفاقيا
بل الواجب ان يقال المعجزة امر خارق للعادة تظهر في يد من ادعى النبوة موافقا
للدعوى لاجل اثبات الدعوى عند تحدي المنكرين اه وهذا النظر وارد على جواب
الذي نقله المحشي لهذا السؤال ايضا وما ذكرناه ههنا منقول في كلام الشيخ فعلى هذا لا
يرد عليه ما قيل قال اما الامر فهو قوله تع اسكن انت وزوجك الجنة واما النهي
فهو قوله تع ولا تقربا هذه الشجرة اقول يعني ان آدم عم نبي لانه قد امر ونهي
بطريق الوحي والوحي لا يكون الا للنبي عم فان قيل ان مريم ام عيسى عم وام موسى عم
قد اوحى الله اليهما مع انهما ليستا بنبيين لان النبي لا يكون مؤنثا قلنا لا نم ان مريم
وام موسى عم ان يوحى اليهما بل هو اعلام اليهما كان بطريق هو غير الوحي واما التعبير
عنه بالوحي فلانه كان في صورة بيان الوحي كما اشار اليه القاضي البيضاوي في
تفسيره قيل ان الامر والنهي المذكورين ههنا لادم عم في الجنة كان قبل البعث
هكذا في المقاصد والمواقف اعترض عليه بانه يجوز ان يكون هو بعثت وتزوج حوا
امة له في الجنة وفيه نظر لان النبي عم هو الذي يبعث الى الخلق اي المخلوقات لتبليغ

لتبليغ الاحكام اليهم وهو في الجنة ممتنع فافهم قال والحق الامر بلا واسطة انما يلزم
النبوة اذا كان لاجل التبليغ اقول فيه نظر لان الوحي لا يكون الا للانبياء سواء كان
لاجل التبليغ او لاجل غير التبليغ او نقول انه منحصر بان يكون لاجل التبليغ قال
ولكن يذكر في المقاصد والمواقف ان هذا الامر والنهي كان قبل البعث لانه في الجنة
ولا امة له هناك اقول هذا الاستدراك ليس على ما ينبغي لان الامر والنهي للانبياء
لا يتوقف على البعث والاستدلال على ثبوت النبوة بمثل هذا الامر في قوله تع
حيث قال لادم اسكن انت وزوجك الجنة والنهي الذي في قوله تع حيث قال لادم
عم ولا تقربا هذه الشجرة جائز سواء كان هذا الامر والنهي قبل البعث او بعدها
او عندها وكذا جائز الاستدلال على ثبوت النبوة بمثل الامر والنهي المذكورين ههنا
سواء كان ذلك الامر والنهي له قبل دعوى النبوة او بعدها او عندها كما يستدل
اهل البصائر على نبوة محمد عم بما يبلغ حد التواتر من احواله الغريبة التي في وقت
قبل دعوى النبوة او بعده او عنده كما اشار اليه الشارح بقوله وقد يستدل
ارباب البصائر على نبوته بوجهين قال وما روي من عيسى عم يضع الجزية اي يرفعها
عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه
انه عم بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزوله عم اقول الظاهر ان الكفار الذين
يرفع عيسى عم عنهم الجزية عند نزوله من السماء الى الارض هم الكفار الذين كانوا
على دين عيسى عم لا مطلق الكفار ولقائل ان يقول ان رفع الجزية عن الكفار
عند نزول عيسى عم لا يخ اما ان يكون لاجل ايمانهم بان يكونوا مؤمنين عند نزول
عيسى عم بان يعتقدوا في هذا الوقت لحقية نبوة محمد عم لانهم يرون بينهم الذين
هو عيسى عم وكذا ساير الكفار كان امة لمحمد عم في هذا الوقت او في وقت
نزوله من السماء الى الارض ويتبعون لمحمد عم مع تركهم المتابعة لعيسى عم في الدين
فيكونون لمحمد عم فلهذا يرفع الجزية عنهم واما اذا يعتقدوا حقية هذا الدين
على انها هو دين عيسى عم فلم يكونوا بهذا الاعتقاد مؤمنين بل يكونوا

كافرين كما كانوا قبل ذلك اي قبل نزول عيسى عم لانه لا دين لعيسى عم مستقلا في
وقت نزوله من السماء الى الارض بل كان دينه عم دين محمد عم لان عيسى عم كان
امته لمحمد عم في وقت نزوله كما ذكرنا انفا وكما قال الشارح فالمناسب على هذا الا رفع
الجزية عن الكفار لانهم لم يعتقدوا بعد حقيقة محمد عم من حيث انه دين محمد عم قال
على تقدير اشتماله على جميع الشرايط مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام و
عدم الطعن اقول يعني ان الاشياء التي اي الشرط لصدق المخبر في خبره لو وجد جميعها
في المخبر الواحد لم يفد خبره الا الظن وتلك الاشياء اي كالعقل والعدل والاسلام
وغيرها مما يؤيد اعتقاد دال مع على ان المخبر صادق في خبره وما وقع ذكره في شرح
العضد من هذه الاشياء يدل على ترتيب هذه الاشياء بالتقدم والتاخر لانه وقع فيه
هكذا الشرط الاول البلوغ والثاني الاسلام والثالث الرجحان والرابع العدالة
هذه عبارة شرح العضد بعينه قال اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة اقول لو جاز
الكذب عمدا عن الانبياء لبطل دلالة المعجزة على صدقهم فيما يدعون وهو باطل لقائل
ان يقول لو كانت المعجزة دليلا على صدق الانبياء لتصديقهم الكفار ولم تكذيبهم
عند اظهارهم المعجزة للكفار مع ان الكفار الملاعين لم يصدقهم بل يكذبهم قال
وهكذا في السهو اقول فيه نظر لان السهو لا يؤثر مثل العمد فيما نحن فيه ويدل عليه
قول الفاضل حيث قال ودلالة المعجزة فيما يعمد اليه واما ما كان بلا عمد فلا يدخل
تحت التصديق بالمعجزة قال وفيه فوت الاصلاح والغرض من البعث اقول
يعني في صدور الكبيرة عن الانبياء عمدا فوت الاستصلاح وفوت الغرض من ارسال
الانبياء الى الخلق قال ويرد عليه ان ان دفع الظهور والكلام في الصدور اقول
يعني يرد على القوم المعتزلة حيث قالوا ان صدور الكبيرة عن الانبياء عمدا ممتنع
عقلا لانه يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد لهم بان المنفر وهو ظهور
الكبيرة عن الانبياء دون مجرد صدورها فانه يجوز ان يصدر الكبيرة عنهم ولا
يعلمه احد من الناس فعلى هذا لا يكون صدور الكبيرة عن الانبياء منفرا للناس

للناس عن الانبياء والجواب عنه ان مجرد الاعتقاد لجواز صدور الكبيرة عن الانبياء يؤدي
النفرة عنهم سواء ظهر صدورها عنهم او لا ظهر لا يقال ان الاعتقاد لجواز صدور
الكبيرة عن الانبياء لا بد من بيان فيهم وهو ظهور صدورها عنهم لانا نقول ان سوء ظن
شخص لا يوجب وجود سبب سوء الظن وذلك الشخص مثل نبينا عم لم يظهر فيه سوء
الظن مع ان الكفار يظنون سوء ظن وعند الحشوية يجوز صدور الكبيرة عن الانبياء
عمدا لان الانبياء عندهم ليسوا بمعصومين فانما سمي لهم بهذا الاسم لانهم يجوزون
ان يكون في القران كلام حشو بلا معنى كالحروف المقطعة في اوائل السور وغيره قال لان
اظهار الاسلام حين القاء النفس في التهلكة اقول فيه نظر لانه دليل لاظهار الكفر
عند التقية اي عند الخوف عن الكفار لكن لا يستلزم لان عدم اظهار الاسلام عند
الخوف لا يستلزم اظهار الكفر والدليل يجب ان يستلزم المدعى تامل قال ورد بانه
يفضي الى اخفاء الدعوى بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوى اقول
فيه بحث لانه يجوز ان لا يكونوا في بعض اوقات الدعوى خائفون فكيف يفضي
الخوف في بعض الاوقات اخفاء الدعوى بالكلية وفيه وايضا منقوض بدعوة
ابراهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون من شدة الخوف عن الهلاك ليس [illegible] فان
التقية لم يفعلوا اخفاء الدعوة في جميع الاوقات بل يقولون في محل الخوف وابراهيم
وموسى يجوز ان يخفيا دعوتهما عند الخوف وان لم يخفيا دعوتهما في جميع اوقاتهما
فيجوز ان يخفيا في اصلاح حالة الدعوة وغيره فلا يكون محلا قول التقية منقوضا
بهما تامل قال وفيه توجيه اخر لحمل العام على ما عدا الخاص المقابل اقول لقائل ان
يقول ان كان المراد من العام ههنا هو الانبياء الذين غير النبي الذي صدر عنه الكذب
او ساير المعصية فقط لمن ادخل له تاملوا ان كان [illegible] التي اي غير المعصية التي
ما صدرت عن بعض الانبياء فيلزم الترجيح بلا مرجح وان كان غير هذا وذلك فلا
دلالة عليه في العبارة ما هو اي ما هو المراد من العام المذكور ههنا قال
فيه منع لجواز ان يكون الجزية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة

ايمانهم وكثرة اعمالهم اقول لو كان السبب لخيرية امة محمد عم على ساير الامم هو
سهولة الانقياد لمحمد عم ووفور العقل وكثرة العمل لم يجز الحكم بخيريتهم على
ساير الامم لان سهولة الانقياد ووافرية العقل وكثرة العمل ليس بمعلوم ان يوجد
في كل واحد من امة محمد عم اكثر عما يوجد في هذه الاشيا المذكورة ايضا في كل واحد
من افراد ساير الامم فانه يجوز ان يوجد في احد من ساير الامم سهولة الانقياد
لنبيه عن انقياد احد من امة محمد عم لمحمد وكذا عقله وعمله واما الخيرية بسبب الايمان فانما
يكون بسبب الكمال في الدين وهو انما يكون بسبب كمال النبي عم الذي هو صاحب الدين
المذكور فعلى هذا يكون خيرية امة محمد عم عن ساير الامم بسبب كمال محمد عم فيما بين
الانبياء وهذا بعينه ما قاله الشارح قال والاولى ان يستدل بقوله عم انا اكرم
الاولين والاخرين كما كان قول رسول الله كذلك كان الدليل الاول قول رسول الله
وهو قوله عم انا سيد ولد ادم عم بمعنى سيد جميع افراد نوع الانسان غير نفسه
كما اشار اليه السيد الشريف في شرح المواقف فكيف كان الاستدلال على افضلية
محمد على جميع الانسان اولى بهذا الحديث عن الاستدلال بالحديث الاول قال ولك
ان تقول كلاهما كلام الله تع اي دال عليه اقول فيه نظر من وجهين احدهما ان كون
الشيء كلام الله تع ليس معناه انه دال عليه فانه لو فرضنا عدم دلالته عليه يكون
كلام الله تع والثاني انه ان اريد من الكلام ههنا الكلام اللفظي فدلالته مسلم ولكن
لا انه وحدته وان اريد به الكلام النفسي فوحدته مسلم لكن لا انه دلالته تامل قال
واجيب بان المراد الرؤيا بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد الرؤيا هزيمة الكفار
في غزوة بدر وقيل هو رؤياه انه سيدخل مكة وسماها على قول المكذبين لحق قوله ابن
شركائي اقول قصد المراد بالرؤيا الرؤيا بالعين ان كان ... ... دون عن
العكس فالمناسب ان يقال المراد بالرؤية هو المعنى الحقيقي اعني به الرؤية بالعين
بالعين لا المعنى المجازي اعني به الرؤيا بالقلب فاستعمال الرؤية في القلب يكون
مجازا بمعنى الرؤيا وان كان جوابا عن قوله تع وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا

الا فتنة للناس كانت هذه الاية في حق المعراج ولكن استعمال الرؤيا في العين يكون مجازا
وقوله وقد يجاب ايضا بان المراد الرؤيا هزيمة الكفار ايضا جواب لمن يظن هذه الاية
وهي قوله تع وما جعلنا الرؤيا الا كانت في حق المعراج وكذا قوله قيل رؤياه انه عم سيدخل
مكة يعني ان محمدا عم اى في منامه انه دخل مكة فقوله وما جعلنا الرؤيا كان في حق
هذا المنام وهو قوله وقيل سماها رؤيا اي يسمى الرؤية التي كانت بالعين في المعراج بالرؤيا
في قوله تع وما جعلنا الرؤيا على زعم المكذبين كان المعراج بالجسد فعلى هذا كانت هذه
في حق المعراج كما نقل الله تع عن المشركين بزعمهم شركائي قال والاولى ان يجاب بان
المعراج كان متكررا مرة بشخصه عم ومرة برؤيته فقول عائشة حكاية عن الثانية
اقول لقائل ان يقول هذا الاولى ليس باولى بل كان تركه اولى لان الثانية اي المرة
الثانية كانت مختلفة فيها فيما بين اهل الحق دون الاولى فالاولى ان يكون قول عائشة
حكاية عما كان متوافقا فيما بين اهل الحق وهو المعراج بشخصه اي بشخص محمد عم ومعنى
قول عائشة ما فقد جسد محمد في ليلة المعراج هو ان جسد محمد عم لا يفرق عن روحه
في ليلة المعراج بل يعرج بروحه وجسده معا كما قال الشارح كذلك قال الخوارق
قالوا هي
اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة اقول ويجوز وجه حصرهم الامر الخارق
للعادة في اربعة اقسام انهم ادرجوا الارهاصات والاستدراج في المعونة لان
المعونة عام خاص صادق لهما فلا يرد عليه ما قيل من ان الامر الخارق للعادة ستة
لا اربعة واما الذين قسموا الامر الخارق على ستة اقسام فلم يدرجوا الارهاص و
الاستدراج في المعونة وجعلوا القسمة هكذا الامر الخارق ان كان بالايمان والعمل
مقارنا
الصالح ودعوى النبوة فهو المعجزة وان كان مقارنا بالايمان والعمل الصالح
بدون دعوى النبوة فهو الكرامة وان كان مقارنا بالايمان ويصدر عن الشخص
الذي يكون نبيا بعد صدور هذا الامر الخارق عنه فهو ارهاص وان لم يقارن بهذه الثلثة
المذكورة ويوافق الغرض فهو استدراج وان لم يوافق الغرض فهو الاهانة والا فهو المعونة
وكان المراد من المعونة ههنا غير الاستدراج وغير الارهاص لان العام لو كان مقابلا

للخاص يكون المراد من العام ما سوى ذلك الخاص قال ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عم او معجزة لزكريا عم والثاني معجزة لسليمان عم اقول هذا السؤال مع جوابه ليس بسديد لان الارهاص والاعجاز انما يكونان بالنسبة الى النبي عم سواء ظهر من قبله او قبل غيره وما نحن فيه ليس الا بالنسبة الى مريم وآصف صاحب سليمان اي وزير سليمان فلا يكون ارهاصا ولا معجزة بل يكون كرامة كما يظهر هذا الامر من كثير من الناس بالنسبة الى انفسها قال فقال النبي عم آمنت بهذا اي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم بقرة اقول يجوز ان يفسر قوله آمنت بهذا بان يقال صدقت ربي فيما سمعت من الملك بفتح الميم والملك من تكلم البقرة فان ربي قادر عليه قال النبي عم والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا السوق لاثبات افضلية المذكور اقول لا مناسبة بين هذا الحديث وبين قصة ان رجل والاخ حين نقل قصة ولا احسن وعقب بهذا الحديث وهو ظاهر لمن له ادنى تامل قال وبه يظهر ان ابا بكر افضل من ساير الامم ايضا اقول يعني يظهر بالحديث المذكور هنا ان ابا بكر افضل من ساير الامم بما هو افضل ساير امة محمد عم او نقول ان ابا بكر افضل من ساير الامم كما ان ساير الامم من غير امة محمد عم من الكفر وغير الكفر من المذهب الباطلة قال يرد عليه انه ان اريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عم وان اريد به بعد بعث نبينا ينبغي ان يخص النبي عم اقول يجوز ان يريد من البعد انهما بعد موت النبي عم فقوله لم يفد التفضيل على من مات قبل موت النبي عم قلنا لا نم بل يفيد ذلك بقرينة اعتبار النبي عم ابا بكر على جميع الخلق لكن الظاهر ان المراد من البعدية انما هو البعدية التي كانت عقيب البعثة وقوله ينبغي ان يخص النبي عم قلنا انما لم يخص النبي عم على ذلك التقدير اعتمادا على فهم السامع ولو كان غبيا لان عدم افضلية ابي بكر بعد بعثة نبينا عن نبينا عم بل عن غير ساير الانبياء والمرسلين اظهر من الشمس لان السبب لافضلية ابي بكر هو تفضيله للنبي عم

عم عن ابي بكر اما افضليته ساير الانبياء عن ابي بكر فانهم غير تابعين لاحد في الدين فيكون المعنى ان ابا بكر افضل بعد بعثة نبينا عم عن البشر الذين يوجد قبل بعثة النبي عم فخرج عنه عيسى عم ايضا لانه يوجد قبل بعثة النبي عم فلا حاجة الى الاستثناء فافهم قال وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على ساير الامم اقول ان افضلية ابي بكر على ساير الامم مقدر ثبت فلا حاجة الى البيان كما دل عليها قوله تعالى كنتم خير امة وهذا الكلام ليس الا الامة محمد عم وابو بكر داخل فيها فان ابا بكر لما كان من ساير امة محمد عم التي هي افضل من ساير الامم بمضمون الحديث كان افضل منها ايضا تامل قال وكذا ادريس وخضر والياس اقول نعم ان ادريس وخضر والياس كانوا ثابتين على الحيوة الآن كعيسى عم لكن لما ثبت ان عيسى عم سيظهر على وجه الارض كساير الخلق دون الباقي اي ادريس وخضر والياس خصه الشارح بالذكر فيما بين هذه الانبياء المذكورة حيث قال لا بد من تخصيص عيسى عم قال شبهة اي ترك القصاص عن قتلة عثمان اقول هذا الجار متعلق بقوله يعني ان المعاوية واعوانها بغوا عن الطاعة على شبهة حاصلة للمعاوية من ترك على القصاص عن قتلة عثمان وزعمت المعاوية ان عليا قد خطأ في هذه المسئلة فلهذا بغوا عن الطاعة على قال الشارح فقد وجدنا دلايل الجانبين متعارضة اقول يعني قال البعض ان عليا افضل من عثمان ودليله ما ذكره الشارح في اخر هذا البحث وقال البعض ان عثمان افضل من علي ودليله ما نقل من السلف قال ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء تكون ثلثين سنة اقول لو كان المراد من قول المص حيث قال والخلافة ثلثون سنة اي الخلافة التي كانت على الولاء لم تكن بعد وفاة النبي عم ثلثون سنة بل كانت زيادة عن ثلثين سنة لان خلافة الحسن والحسين كانت على الولاء ايضا مع انها ليست بداخلة في الثلثين المذكورة هنا تامل قال وهذه الدلالة لمطلق الوجوب اقول فيه نظر لان الدلالة المذكورة ليست الا الوجوب السمعي للمخلوق وهو ليس بمطلق الوجوب اللهم الا ان يقال ان المراد من المطلق الوجوب

انما هو الوجوب المحض لا الوجوب الشامل لجميع انواع الوجوب ثم لقائل ان
يقول ان الحديث المذكور اعني قوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة
لم يدل على وجوب نصب الامام على الخلق وكذا لا يدل على عدم خلو الزمان عن الامام
لان معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه القايم في ذلك الزمان مات ميتة جاهلية
قال وايضا لو وجب على الله تع باخلاء الزمان عن الامام اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون
نصب الامام واجبا على الله تع بشرط يوجب ذلك الشرط في زمان دون زمان لحكمة الله تع
التي لا يطلع عليها البشر فعلى هذا لا يلزم من وجوب نصب الامام على الله تع عدم خلو الزمان
عن الامام تام لحظة كما ان ايجاد زيد يجب على الله تع عند تعلق ارادته بوجوده مع ان
بعض الزمان خال عنه تامل قال وقد يقال المراد بالامام انما هو النبي عم قال الله تع لابراهيم
اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة اقول لو كان المراد من الامام انما نبي الزمان
لكان الميتة المذكورة كفرا لان المراد من عدم المعرفة في قوله عم من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية كان على تقدير المذكور هو عدم الاطاعة وعدم الانقياد
لنبي زمانه كما ذكر في المطول ومن لم يطع بنبي زمانه فهو كافر قطعا واما اولي الامر
فلو لم يكن على الحق والعدل والعصيان عنه لا يوجب الكفر لان المراد من اولي الامر
في قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر هو الذي يكون على الحق والعدل
لكن هذا لا يناسب المقام لان المقام انما هو وجوب نصب الامام على الخلق بدلايل
السمع والنبي لا يكون بنصب الخلق لا يقال ان المنصوب بالخلق هو امامته لا نبوته
لانا نقول ان كون النبي عم اماما بعد ثبوت نبوته لا يحتاج الى نصب الخلق قال وقد يجاب
بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال
اقول فيه اشكال قوي على ذلك التقدير لان الفعل بالمناهي بالعجز والاضطرار لو لم يوجب
المعصية لجاز شتم الله تع نعوذ بالله لكل مكلف عند عدم الاختيار وكذا سب النبي عم
وغير ذلك من المناهي التي لم تجز اصلا عند جمهور اهل الحق اللهم الا ان يقال ان دعوى عدم
لزوم المعصية بترك الواجب اضطرارا ليس في ترك جميع الواجبات بل هو مخصوص بترك
نصب الامام فقط بمعونة المقام تامل قال يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة
وعدم القطع انما ينافي الثاني دون الاول اقول ان المفهوم من هذا القول ان مجرد العصمة

العصمة في نفس الامر يكفي للامامة سواء اعتقدوا القوم التابع له فيه هذه العصمة او لم يعتقدوا
وليس كذلك بل الواجب ان يعتقدوا القوم انه معصوم في نفس الامر مع عصمته في نفس
الامر ومراد الشارح من قوله مع عدم القطع بعصمته هو هذا المعنى يعني ان القوم الذين تابعوا
لابي بكر وان اعتقدوا عصمته عن الذنب في نفس الامر لكنهم لم يجزموا بها وهذا القدر يكفي للامامة
وانما خص الشارح ابا بكر لهذا الكلام فيما بين الصحابة المعهودة اعني عمر وعثمان وعلي مع ان
كل واحد منها كان ايضا اماما مع عدم القطع لعصمته لان امامة ابي بكر اقرب الى الحق عند
امامتهم بحسب الظاهر لان امامته كانت باتفاق اكثر من الصحابة عن الصحابة التي هي اتفقوا
على امامة كل واحد من عمر وعثمان وعلي اولان ابا بكر كان شيخا في حال امامته لم يوجد
شخص من اقرانه الا قليلا فلم يعرف حاله من العصمة وعدمه تامل قال وعدم العدم
وجود فكيف لا يكون غير معصوم ظالما اقول فيه نظر لان كل عدم العدم على تقدير
كونه وجودا لا يلزم منه ان يكون عدم العصمة ظلما لان الوجود اعم من الظلم والاعم
لا يستلزم الاخص وهو معلوم لكل احد قال قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مالها
وغايتها ذلك اقول فيه نظر ايضا لان معنى قول الشارح حيث قال وحقيقة العصمة ان لا يخلق
الله تع في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ليس كذلك اي ليس معنى قول الشارح
ما قاله هذا المحشي لان كل واحد من الذنب والقدرة والاختيار انما يكون بالنظر الى
المال لا بالنظر الى الغاية والمال قال واما تعريفها فهي ملكة الاجتناب المعاصي مع
التمكن منها اقول فيه نظر ايضا لان العصمة لو كانت ملكة اجتناب المعاصي لكانت مقابلا
لهذا الاجتناب لان ملكة الشيء يكون مقابلا لذلك الشيء كالبصر مثلا فانه ملكة للعمى
واي مقابلان ومقابل اجتناب المعاصي على ما ذكره هذا المحشي يكون عدم اجتناب المعاصي فيلزم
منه ان يكون العصمة عدم اجتناب المعاصي وهو بط بالضرورة فان قيل ان اضافة الملكة الى
الاجتناب اضافة بيانية فيكون المعنى ان العصمة هي الملكة التي كانت نفس الاجتناب عن المعاصي
فلا اشكال منها لو كانت اضافة الملكة الى الاجتناب المذكورة اضافة بيانية لم يجز تعبير
الملكة التي هي نفس العصمة باللطف حيث قال العصمة هي محض لطف الله تع لان الملكة
على تقدير كون اضافتها الى الاجتناب بيانية يكون صفة للعبد المجتنب عن المعاصي واللطف
المذكور ليس الا صفة الله تع فلا يصح حمل احدهما على الاخر وكذا لا يلزم من قوله تع مع

التكليف منها ان الايصال للصبيان معصوم لعدم قدرتهم على المعاصي وكذا لو كانت للعبد بلطف الله تع
محضا كما قال هذا المحشي لم يكن للقدرة العبد واختياره دخل في عصمته عن المعاصي فلا يكون العبد
العبد المعصوم عن المعاصي بقدرته واختياره ممدوحا في الدنيا ومثابا في الاخرة تامل قال
وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد في الاية عهد النبوة على ما هو راى اكثر المفسرين اقول
المراد من هذه الاية هو قوله تع لا ينال عهدي الظالمين يعني لا يصل عهد الظالمين والمخالفون
يستدلون بهذه الاية على عدم جواز امامة غير المعصوم لانهم زعموا ان هذه الاية نازلة
في حق الامامة وبسبب هذا الزعم ان المخالفين قالوا لا فرق بين غير المعصوم والظالم والحق
ان غير المعصوم اعم من الظالم قال سمي بها لانه يمتحن الباري عباده ويبلوهم ايهم
احسن عملا اقول يعني سمي التكليف بالمحنة لان الله تع يمتحن العباد بالتكليف والامتحان
محنة الممتحن بفتح الحاء المهملة ومعنى قوله ويبلوهم ايهم احسن عملا قال وقد يجاب
ايضا بان معنى جعل الامامة شورى هو ان يشاوروا فينصبوا واحدا منهم اقول يعني جعل
الامامة شورى بين الستة المذكورة في الشرح لينصبوا واحدا منهم اماما بعد الملك وردة
فيما بينهم اي بين الستة المذكورة قال ولا ينعزل الامام بالفسق اقول لا يقال
هذا مخالف لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين لانا نقول انا لا نقول ان المراد من هذا الفسق هو
الفسق الذي يجاوز من التوبة والعدالة في امور الدين والدنيا في اكثر الحال والمراد من
الظالم في قوله تع لا ينال عهدي الظالمين غير هذا الفسق وهو مثل الكفر وما يقرب اليه والحاصل
ان المراد من الفسق في قوله ولا ينعزل الامام بالفسق هو الفسق الذي ليس بظلم لان
الفسق اعم من الظلم او نقول ان الاية المذكورة انما تدل على عدم وصول الامامة
للظالمين ابتداء بان يكون الشخص ظالما اولا ثم صار اماما واما اذا كان عادلا ثم صار
اماما ثم فسق فلا تدل الاية على عزل هذا الفاسق او نقول ان المراد من العهد في هذه الاية
هو عهد النبوة لا عهد الامامة كما ذكر قال يرد عليه انا نريد بالعصمة الملكة الاجتناب عن
المعاصي فلا تقريب اذ المط هو عدم الفسق ان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء
مم اقول المراد من العصمة ههنا اي فيما قال الشارح حيث قال ولان العصمة ليست
شرط الامامة ابتداء هو عدم خلق الله تع في العبد الذنب سواء قيل له ملكة الاجتناب
عن المعاصي وعدم الفسق وفيه تقريب تام فلا يرد السؤال المذكور قال انا نمنع

بينهم في خصوصيات الاشخاص التي لعن النبي عم عليهم قال واما الطوايف المذكورة
بالاوصاف كاكل الربوا وشارب الخمر والمزوج على الزوج فلا بد ترتيب اللعن
على الوصف يدل على انه المناط اقول الظاهر ان ترتيب اللعن على اكل الربا انما يكون
لاجل انه يفعله على سبيل الاستحلال من غير الحيلة الشرعية وكذا شارب الخمر واما
ترتيب اللعن على المزوج التي اي على الزوج انما يكون على المزوج المخصوص وهي
فروج الكفرة التي كن في دار للزوج الدينية لاجل الاهانة في المسلمين التي
لم يقدرون للفرس والزوج المذكور بالعفة والنهب لاجل الغزو قال والاولى
ان يذكر في مباحث النبوة لانه من مقاصد اللغة حتى هذا الليف حتى يتعلق ذكره في مقاصد
اقول فيه نظر لان البحث عن كون الولي بالغا الى درجة النبي او لم يبلغ ليس من مقاصده
المقاصد او الاولى سلم انه من مقاصد هذا الفن لكن الانسب انه عرض ذاتي للنبي حتى
يبحث عنه في مباحث النبوة قال انه عصمة من الذنوب ومعناه انه وفقه للتوبة
لان الصحة والتائب كمن لا ذنب له اقول يعني معنى قوله عم اذا احب الله تع عبدا لم
يضره ذنب انه تع عصم ذلك العبد من الذنب بان لا يفعل ذلك العبد الفعل الذنب
يترتب عليه الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة واما قوله لو معناه انه وفقه
يكثر على قوله عم لم يضره ذنبه فان هذا القول يوهم ان يفعل العبد الذنب لكنه
تمسك بادم
لا يضر الذنب لاجل التوبة الى الحق عنه كما قال النبي عم التائب من الذنب كمن لا ذنب
له او لاجل انه تع عفا عنه الذنب لمحض لطفه وكرمه من غير صنع للعبد في دفع الذنب تامل
قال اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد انه اه اقول ان اللفظ من القران ثمانية
اقسام احدها المحكم والثاني المفسر والثالث النص والرابع الظاهر والخامس الخفي والسادس
المشكل السابع المجمل والثامن المتشابه لان اللفظ لو ظهر منه المراد ولم يحتمل
النسخ يسمى محكما والا اي وان ظهر منه المراد ويحتمل النسخ ولم يحتمل التاويل يسمى
مفسرا والا اي وان لم يحتمل التاويل وسبق لاجل ذكر المراد يسمى نصا والا اي احتمل
التاويل ولم يسبق لاجل ذكر المراد يسمى ظاهرا والا اي وان لم يظهر منه المراد
وخفي للمعارضة فقط يسمى خفيا والا اي لم يخف للمعارضة فقط بل يخفى ايضا لنفسه
وادرك عقلا يسمى مشكلا والا اي وان لم يدرك عقلا بل يدرك نقلا يسمى مجملا
والا اي وان لم يدرك اصلا اي لا عقلا ولا نقلا يسمى متشابها ويقال للمجموع

اقول فيه نظر لان البحث عن كون الولي بالغا الى درجة النبي او لم يبلغ ليس من مقاصده

نعم اذا لم يكن مقابلا للقسم منها كالآيات والاحاديث بنقضه لانا نقول المراد بالنص
ههنا اي في قولنا والنصوص ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم
قال ولم يكن المستحيل مؤولا في غير ضروريات الدين اقول هذا جواب عن سؤال مقدر تقدير
السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يكون استحلال المعصية بالتأويل حتى لا يكون كافرا
لاجل الاستحلال واجاب بقوله ولم يكن المستحيل مؤولا تأمل قال فمن تأويل الفلاسفة
دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع تكفيرهم هذا في غير الاجماع القطعي المتفق عليه
واما كفر منكره ففيه خلاف اقول يعني ان تأويل الفلاسفة الآيات الدالة على حدوث
العالم من القرآن والاحاديث فغير دافع لكفرهم باتفاق الائمة واما كفر منكر الاجماع
المذكور ففيه خلاف قال الرفع حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان اقول
هذا تفسير قول الشيخ حيث قال لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة
فيكون المعنى ان حرمة القتل والزنا ثابتة في جميع الاديان كانا حرامين في مقتضى الحكمة
وهو الحرمة في حد ذاته الحكمة مع قطع النظر عن جميع ما عداها من الاعتبارات لقائل ان
يقول ان اريد من الاديان ههنا جميع الاديان سواء كان حقا الآن او باطلا فلا نسلم ان
الزنا وقتل النفس كانا حرامين في جميع الاديان فان مباحية الزنا في بعض الاديان ظ
بالتواتر كمذهب الصوفية وان اريد بها الدين الحق الآن وهو ليس الا دين واحد وهو دين
محمد عم فلا معنى لقوله في جميع الاديان باتيان الاتيان بلفظ الجمع والجواب عنه ان المراد
من الاديان هو الاديان المشهورة التي كان بعضها حقا الآن وبعضها باطلا والدين الحق الآن
هو دين محمد عم والدين الباطل الذي الآن من المشهور المذكور هو كدين موسى وعيسى
وكدين سائر الانبياء وحرمة الزنا والقتل في اديان جميع الانبياء مقرر ولما دين
الصدق وليس من الاديان المشهورة قال والمقتل حرمة الخمر فالحكم فيه ليس ذاته اقول
المراد به ان حرمة الخمر وان كان بالحكمة لكنه ليس لحكمة ذاته واما حرمة الزنا والقتل
فبالحكمة الذاتية ولعل انه اراد بالحكمة الذاتية اي الحالة التي تقتضي في نفسها عدم
وقوع الموجودات مع قطع النظر عن غيرها كوقوع حرمة الزنا وحرمة قتل النفس والحكمة
الغير الذاتية هي التي تقتضي وقوع الاشياء لا لذاتها بل بالنظر الى احوال الاشخاص
والازمان كوقوع حرمة الخمر في زمان دون زمان وشخص دون شخص قال

قال اي على تقدير كون الذمي عاصيا اه اقول فيه نظر لان هذا الجزم لا يلزم ان يكون
نفس العاصي لان ذبح المطيع مثلا لو جزم لاحراق عم والفاسق في يوم القيمة لكفر و
هذا الكفر كان من جهة اليأس وكذا يلزم الكفر من جهة الامن قال ومعنى هذه القاعدة انه لا
يكفر في المسائل الاجتهادية اقول اراد من لا يكفر احدا من اهل القبلة بالانكار للمسائل
الاجتهادية وهو غير معقول لان المسائل الاجتهادية لا تخالف الكتاب والسنة بل
يوافقها ومنكر الكتاب والسنة كافر باتفاق ومنكر ما يوافقها من المسائل الاجتهادية يكون
ايضا كافرا وكذا لا يكون للتخصيص لاهل القبلة معنى وهو ظاهر لمن اذن له تأمل صادق ومعنى
قوله حيث قال لا يكفر احد من اهل القبلة بانكار المسائل الاجتهادية انه لو انكر من حيث
انها كلام المجتهدين مع قطع النظر عن موافقتها الكتاب والسنة والمراد من الموافقة المذكورة
ههنا اي الموافقة التي كانت من حيث اللفظ والمعنى لا مطلق الموافقة تأمل قال ثم ان
هذه القاعدة للشيخ الاشعري وبعض متابعيه واما البعض الاخر فلم يوافقوهم وهم
الذين كفروا المعتزلة والشيعة في بعض المسائل فلا يحتاج الى الجمع لعدم اتحاد القائل
اقول اعلم ان الجمع بين القولين المذكورين وان لم يجب بالنظر الى عدم اتحاد القائل
فيهما لكن يجب من حيث ان جمهور اهل السنة والجماعة اختاروهما معا فانهم قالوا
في كثير من المواضع لا يكفر احد من اهل القبلة وكذا قالوا من قال بخلق القرآن فقد
كفر لكن المراد من القرآن ههنا هو الكلام النفسي لا الكلام اللفظي واما ما قاله قوله
المعتزلة ان القرآن مخلوق ليس الا الكلام اللفظي فلا يلزم منه كفر المعتزلة وغيرهم
من سائر الطوائف ثم قال لكن ذلك يكفر المعتزلة والشيعة ليس من جمهور اهل السنة و
الجماعة فلا اعتبار لقولهم واما سب الشيخين واللعن عليهما فهو الكفر باتفاق جمهور
اهل السنة والجماعة لو كان بالاختيار والارادة والاولى والذي سبهما ولعن عليهما
باختياره وارادته فهو كافر ولم يكن من اهل القبلة قال والطاعة فلا يبعد ان يكون
بالقاء الجن اقول الظاهر ان تصديق الكاهن فيما اخبره بان له مخبر غيره الا الامور الغائبة
سواء كان ذلك المخبر جنا او غير جن ليس بكفر والكفر انما يلزم لو اعتقد ان الكاهن يعلم
الامور الغائبة بلا خبر والقاء من الغير قال وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن
كونه من النظر في قضاء الله تعالى السابق دعاء او لم يدع اقول في هذا البحث هذا

المعنى لا يطلب لسؤال ابليس عن ربه حيث قال رب انظرني مع ان ظاهر الاية صالح
لان يستدل به على جواز استجابة دعاء الكافر ولو كان في الدنيا وما يدل على عدم
الاستجابة دعاء الكافر من الاية فهو قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وهذا انما
يكون بالنظر الى الاخرة وكذا الحديث حيث قال عم دعوة المظلوم مستجاب وان كان
كافرا لان كفران النعمة يدل على عدم استجابة دعوة الكافر لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون الاية اعني قوله تعالى انك من المنظرين مختصة بابليس فلا يلزم منه جواز استجابة
دعوة سائر الكفار قال واعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادية
والبحث في الاجتهاديات فلا تقريب اقول علم ان الحق كما كان واحدا فيما كان فيه
اختلافات كذلك كان الحق واحدا من الاجتهادات فيما كان فيه اختلافات المجتهدين
لان المتنافيين لا يكونان حقا معا تامل قال واعترض عليه بانه لو اريد الفرق بالنسبة
الى الحكم الغير الاجتهادية فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم
اقول هذا الترديد قبيح لان الظاهر ان العمومات الواردة في شريعة نبينا عم انما يكون
في غير الاجتهادات وقوله فلا تقريب قلنا لا نسلم عدم التقريب ههنا فان عدم الفرق
في الاحكام الغير الاجتهادية بين الاشخاص يوجب عدم الفرق بين الاشخاص في الاجتهادات
لان كل واحد منها مسئلة الشريعة الواحدة قال الوجهان الاولان يفيدان تفضيل
رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين ادم وغيره اقول فيه نظر لان محمدا عم افضل من
ادم عم بقوله انا سيد اولاد ادم والمراد من اولاد ادم انما نوع الانسان
كما قاله السيد الشريف في شرح المواقف وادم داخل في نوع الانسان فيكون محمد عم
افضل من ادم عم لا يقال لو كان المراد من اولاد ادم عم في الحديث المذكور
انما هو نوع الانسان لزم ان يكون محمد عم سيد النفس لانه داخل في
نوع الانسان ايضا لانا نقول ان المراد من الانسان
هو غير محمد عم بقرينة المحمل تامل

تمت تمام
بالخير
تم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥